EDUCAȚIE ȘI CULTURĂ

225 DE ANI
DE LA ÎNFIINȚAREA SEMINARIULUI TEOLOGIC GRECO-CATOLIC DIN ORADEA

Editori:
Alexandru Buzalic
Ionuț Mihai Popescu



Presa Universitară Clujeană

EDUCAȚIE ȘI CULTURĂ

225 DE ANI
DE LA ÎNFIINȚAREA SEMINARULUI TEOLOGIC
GRECO-CATOLIC DIN ORADEA

Episcopia Română
Unită cu Roma,
Greco-Catolică
de Oradea Mare



Universitatea Babeș-Bolyai
Facultatea de Teologie
Greco-Catolică
Departamentul Oradea



Seminarul Teologic
Greco-Catolic
Sfinții Trei Ierarhi
Oradea



Prezentul volum conține lucrările Simpozionului Internațional desfășurat sub egida Școlii Ardelene, *Educație și cultură. Seminarul Greco-Catolic Oradea – 225 ani de existență*, desfășurat la Oradea între 11-14 octombrie 2017, organizat de Episcopia Română Unită cu Roma, Greco-Catolică de Oradea Mare, Universitatea *Babeș-Bolyai*, Departamentul Oradea al Facultății de Teologie Greco-Catolică, Seminarul Teologic Greco-Catolic *Sfinții Trei Ierarhi* (Oradea), cu sprijinul Primăriei Oradea și al Asociației *Visit Oradea.*

EDUCAȚIE ȘI CULTURĂ

225 DE ANI
DE LA ÎNFIINȚAREA SEMINARULUI TEOLOGIC GRECO-CATOLIC DIN ORADEA

EDITORI:

ALEXANDRU BUZALIC

IONUȚ MIHAI POPESCU

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

2017

ISBN 978-606-37-0312-6

Responsabilitatea privind conținutul articolelor revine exclusiv autorilor.
Articolele publicate au fost evaluate fiecare în parte de doi recenzanți.

The resposibility regarding the content of the articles belongs exclusively to the authors.
The published articles were reviewed individually by two reviewers.

Traducere și corectură texte în limba engleză: Camelia Diana Luncan

Tehnoredactare computerizată: Cristian-Marius Nuna

Universitatea Babeş-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruţa Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/

CUPRINS

Cuvânt înainte

„Misiune primordială și esențială în cultură, *educația*, care încă din antichitatea creștină este unul dintre cele mai importante domenii de acțiune pastorală a Bisericii, pe plan religios și cultural ca și pe cel personal și social, este mai complexă mai mult ca niciodată și de o importanță hotărâtoare. Responsabilitatea ei revine în mod esențial familiilor, dar are nevoie de concursul întregii societăți. Lumea de mâine depinde de educația de astăzi și nu poate fi redusă la o simplă transmitere de cunoștințe. Ea formează persoanele și pregătește pentru integrarea în viața socială, favorizând maturizarea lor psihologică, intelectuală, culturală, morală și spirituală.”[1]

Ziua Școlii Ardelene se sărbătorește anual la 11 octombrie, fiind dedicată omagierii rolului fundamental al ideilor culturale și politice promovate de mișcarea cunoscută sub numele de Școala Ardeleană, ai cărei principali reprezentanți au fost Samuil Micu, Gheorghe Șincai, Petru Maior și Ioan Budai-Deleanu. La 11 octombrie 1754, episcopul greco-catolic Petru Pavel Aron a emis decretul de înființare, la Blaj, a primelor școli sistematice și moderne din istoria românilor.

În urmă cu 225 de ani se înființa la Oradea *Seminarul greco-catolic*, prima instituție de învățământ superior destinată formării teologilor și preoților din teritoriul Eparhiei de Oradea Mare. În scurt timp, în spiritul Școlii Ardelene se deschideau și alte școli în limba română destinate formării dascălilor, pepinierele în care s-au dezvoltat elitele intelectuale ardelene, preoți și educatori, care au contribuit la emanciparea poporului și la afirmarea culturii românilor printre națiunile Europei.

Cu această ocazie jubiliară, în perioada 11–14 octombrie 2017 s-au desfășurat lucrările Simpozionului Internațional desfășurat sub egida Școlii Ardelene intitulat *Educație și cultură – 225 ani de teologie greco-catolică orădeană*, o manifestare intrată deja în tradiția Eparhiei de Oradea Mare, a Facultății de Teologie Greco-Catolică, cu contribuția Seminarului Teologic „Sfinții Trei Ierarhi” a cărui jubileu a fost sărbătorit și cu sprijinul Primăriei Oradea.

Volumul de față reunește lucrările susținute de conferențiari din țară și din străinătate, prin complexitatea temelor abordate reflectând aspecte istorice care contribuie la cunoașterea evoluției învățământului românesc sau european, teme de actualitate din domeniul teologiei, pedagogiei și cercetărilor de specialitate, împărtășirea experienței formativ-educaționale din diferitele Biserici *sui iuris*, evaluarea stării actuale și a perspectivelor de viitor care se deschid în fața educației și culturii.

[1] *Consiliul pontifical pentru cultură*, „Pentru o pastorală a culturii”, 9 aprilie 2000, nr. 16.

Lucrările prezentate la acest simpozion jubiliar reflectă interesul pentru două mari teme: relația dintre educație și societate și formarea eclezială (aspecte teoretice și aspecte istorice). Ambele teme au suscitat interes atât dintr-o perspectivă mai generală, atentă la principii și teorii, cât și una mai apropiată de cazurile concrete. Astfel, la tematizarea relației dintre educației și societate, Ricardo BURIGANA (*Biserica se construiește*) prezintă legătura dintre formarea preoților și înnoirea Bisericii din perspectiva decretului *Optatum totius*, cardinalul Francesco COCCOPALEMRIO (*Educație pentru drept – conceptul de drept*) derivă dreptul și obligația din conceptul de persoană, într-o concepție personalistă a dreptului în care legea este un răspuns al iubirii, Alberto CASTALDINI (*Prospective ecumenice prin intermediul memoriei, suferinței și iertării*) propune reperele unei întâlniri ecumenice profunde, independente de instituții, bazate pe transformările pe care suferința și iertarea le aduc persoanelor și popoarelor, Pavol DANCÁK (*Importanța timpului liber ca bază pentru educație, cultură și Biserică*) compară perioadele care-l scot pe om din registrul trudei (*paideia*, *scholé*, sabat, duminica și timpul liber al societății contemporane) și arată că pentru creștinul de azi una dintre cele mai importante provocări este să folosească timpul liber pentru deschiderea către transcendent, Gabriel Leonin Floruț (*Credința în postmodernism*) reia problema compatibilității dintre adevărul unic revelat al creștinismului și epoca relativismului valorilor pe care o trăim și face o apologie a apologiei, afirmarea permanentă a adevărului revelat fiind considerată o soluție pentru creștinul din era postmodernă, Andrzej KRYŃSKI și Yves Merlin KENGNE (*Atitudini și valori în pedagogia umană*) argumentează importanța colaborării cu Dumnezeu în procesul desăvârșirii ca om, Radu MUREȘAN (*Coralitatea Bisericii*), prezintă o reflecție asupra muzicii și temeiului ei, asupra legăturilor profunde dintre vizibil și audibil care permit muzicii și icoanei să facă transcendentul accesibil omului, Călin Daniel PAȚULEA (*Educația astăzi, o aventură riscantă și fascinantă*) arată necesitatea educației pentru împlinirea persoanei umane, pentru dobândirea și manifestarea libertății și prezintă elementele educației ecleziastice, Daniela PODAR (*Căsătorie și Euharistie: conexiuni și retroacțiuni*) prezintă legăturile simbolice și de har dintre cele două sacramente, Ioan F. POP (*Cultură vs. Civilizație, o privire retrospectivă*) explorează tensiunile dintre cele două concepte în istoria gândirii europene din perspectiva polarizării sacru–profan, Ionuț Mihai POPESCU (*Educație și post-adevăr*) propune o regândire a provocării intrinseci a educației în contextul post-adevărulu și faptelor alternative, Dana SOREA (*Rostul educațional al basmelor*) demonstrează că educația ca împlinire a umanității și formare a individualității începe cu basmele fiindcă ele ating nivelul arhetipal identității noastre, de aceea elemente din basm pot fi folosite în educația ulterioară, Cătălina TĂNĂSESCU (*Omul și problema libertății*) abordează educarea libertății, o educație la nivel ontologic

fiindcă prin ea omul își asumă infinitatea pentru care a fost creat, Daniel Corneliu ȚUPLEA vorbește *Despre rolul reprezentărilor religioase* în asigurarea vieții fericite a omului în societatea occidentală de consum.

Aspecte concrete ale educației sunt urmărite de Marcel BODEA (*Ambiguitatea creaționismului științific în educație*) care critică prezența creaționismului științific în învățământ fiindcă premisa acestei teorii este falsă (știința și teologia nu se află în opoziție, deci nu trebuie conciliate), de Iovan DREHE care în *Cunoașterea constituțiilor, un model grec* surprinde legătura dintre educație și identitatea unei comunități, de Camelia LUNCAN (*Influența literaturii în formarea gândirii și a empatiei*) care prezintă importanța formativă a literaturii și exemplifică cu trei opere (Oscar Wilde, *Portretul lui Dorian Gray,* Franz Kafka, *În fața legii,* George Bernanos*, Jurnalul unui preot de țară)* cum ficțiunea ne pregătește cel mai bine pentru realitate, de Gabriel MOISA (*Cunoaștere istorică și frontiere educaționale în anii regimului comunist din România*) care ilustrează, prin analiza unor filme istorice cu succes la public în perioada comunistă, practica regimului comunist de a-și impune versiunea asupra unor evenimente istorice, de Caleb Otniel Traian NECHIFOR care în *Relevanța Cuvântului în procesul de educare a tinerilor contemporani* trece în revistă situațiile din Vechiul și Noul Testament din care reiese influența Cuvântului pentru educație și prezintă modalități și principii de predicare a Cuvântului pentru tinerii de azi, de Călin SĂPLĂCAN care propune patru *Repere etice în educația sexuală a adolescenților* în condițiile în care școala, Biserica și familia îi lasă pe copii și adolescenți singuri în acestă problemă importantă, de Teofil STANCIU (*Educația în era internetului – un exercițiu de* egolatrie) care analizează provocările și oportunitățile pe care rețelele virutale le aduc atât procesului de educație (în care elevul distinge mai greu ceea ce este valoros de ceea ce este popular), cât și sistemului de educație sau de Constantin-Vasile ȚOCA și de Alina Maria BALAJ (*Programul european de mobilitate Erasmus – un liant între România, cultura occidentală și creștinism*) care fac o analiză a țărilor de destinație a cadrelor didactice și profesorilor în cadrul celor treizeci de ani de mobilitate Erasmus din punct de vedere al dezvoltării economice și al structurii confesionale a populației.

În grupul celor preocupați de formarea eclezială la nivel de principii sau al experienței personale, William BLEIZIFFER (*Formarea permanentă a clericilor ca exigență canonică*) prezintă exigențele canonice (CBCO) formării inițiale și permanente a preoților, Alexandru BUZALIC (*Învățământul teologic greco-catolic, perspective de viitor*) prezintă provocările cărora învățământul teologic trebuie să le răspundă într-o lume a relativizării reperelor, a globalizării și a dezvoltării tehno-științei care anunță modificări radicale ale înțelegerii de sine a omului și a raportării lui la societate și la natură, Roberto GIRALDO (*La formazione: un'esperienza personale*)

oferă o valoroasă mărturile a formării, István IVANCSÓ (*Formarea liturgică la Institutul Teologic Greco-Catolic „Szent Atanaz" de la începuturi până astăzi*) prezintă specificul formării liturgice a preoților în Biserica Greco-Catolică Maghiară, Tamás KRUPPA (*Responsabilitatea și libertatea teologului în educația creștină*) prezintă frământările responsabilului cu formarea viitorilor preoți.

Perspectiva istorică este reprezentată de Tiberiu CIORBA (*Activitatea culturală a Bisericii Greco-Catolice din Oradea – Instruirea tinerilor preoți români din secolul XVIII)* care prezintă inițiativele Eparhiei de Oradea pentru instruirea clerului, de Călin Ioan DUȘE (*Sf. Vasile cel Mare, un model de educație și cultură*) care prezintă preocuparea ierarhului capadocian pentru educație și arată de ce poate fi considerat un precursor al învățământului modern, de Maria GHITTA care în *Ecouri transilvane ale unui document papal* prezintă dinamica relației Biserică greco-catolică – partide politice în anul 1926, când Papa Pius al XI-lea a rostit Alocuțiunea consistorială din 20 decembrie prin care condamna mișcările naționaliste care foloseau creștinismul pentru a se legitima, de Ioan HORGA (*Episcopia Greco-Catolică de Oradea și episcopatul „luminat" european*) care prezintă activitatea episcopului Samuil Vulcan din perspectiva influenței pe care Iluminismul a avut-o în Transilvania și Ungaria secolului XVIII, concluzia fiind că mobilitatea spațială și intelectuală a lui Samuil Vulcan îl arată ca un adevărat episcop „luminat", de Mykhaylo LESIV care în *Prinul conciliu unionist din Lviv (1936): căutarea identității teologice și culturale* prezintă trăsăturile identitare ale Bisericii Greco-Catolice Ucrainene bazate pe continuitatea Sinodului din Brest (1596) cu Conciliile din Lyon (1274) și Florența (1439), pe recunoașterea Bisericii Bizantine ca Biserică-Mamă și pe atenția față de identitatea națională și culturală a credincioșilor, de Olga LUKÁCS (*Calvinismul și dezvoltarea școlilor maghiare din Transilvania*) care prezintă influența calvinismului asupra culturii maghiare și modul în care Reforma a influențat educația și a modelat școlile în Transilvania, de Mykhaylo PLOTSIDEM preazintă concluziile personale în *Serviciul social cu orfanii și tinerii al seminariștilor din eparhia Lviv*, de Adrian PODAR care în *Iosif Papp-Szilágyi și românii din Bulgaria* prezintă preocupările episcopului Iosif-Papp-Szilágyi pentru românii din Bulgaria și activitatea misionară a preotului Samuil Draxin, de Anton RUS care-i prezintă pe *Părinții spirituali ai Seminarului Teologic Greco-Catolic din Oradea (1871–1948)*, de Silviu Iulian SANA (*Studenții teologi români în Seminarul romano-catolic din Oradea. Dispute privind susținerea materială a acestora în prima jumătate a secolului al XIX-lea*) care prezintă aspecte organizatorice și administrative ale formării preoților greco-catolici în sec. al XIX-lea, de Peter ŠTURÁK care prezintă aspecte din *Istoria Bisericii Greco-Catolice Slovace*, moștenitoare a Sfinților Chiril și Metodiu, într-un teritoriu care a cunoscut multe

frământări, organizări și arondări adminstrative deteerminate de realități politice și demografice.

„Lumea de mâine depinde de educația de astăzi”[2], viitorul se construiește prin contribuțiile fiecărui lucrător care așează o cărămidă în edificarea culturii umanității, „Școala Ardeleană” – o școală de gândire ajunsă la maturitate de-a lungul secolelor de existență – continuându-și misiunea în dimensiunea deschiderii spre dialog, a reconcilierii, a ecumenismului și cultivării valorilor comune în respectul și prețuirea a ceea ce ne unește în diversitatea formelor de manifestare specifice.

Editorii

[2] *Ibidem.*

La Chiesa si costruisce

Nota sulla storia del decreto *Optatam totius*

Riccardo BURIGANA *

Rezumat: ***Biserica se construiește –*** Note despre istoria decretului *Optatam totius*. Pornind de la cuvintele papei Paul al VI-lea – Biserica vorbește, Biserica se roagă, Biserica se construiește – rostite la a șaptea sesiune a Conciliului Vatican II, *Decretul despre formarea preoțească* surprinde cel mai bine reînnoirea Bisericii în spiritul timpurilor sub aspectul edificării corpului eclezial. Decretul este rezultatul lucrărilor care încep sub papa Ioan al XXIII-lea prin *motu propio* „Superno Dei nutu" care constituie și comisia „Despre studii și seminarii" (*De Studiis et Seminariis*). Decretul promulgat de Conciliu subliniază principalul obiectiv de a forma preoți după imaginea lui Isus Hristos, maestru spiritual, preot și păstor. Formarea pentru ministerul preoțesc prevede familiarizarea cu cuvintele Sfintei Scripturi printr-un studiu aprofundat susținut de meditarea Cuvântului care trebuie să se manifeste prin viața preotului. Un demn slujitor al Domnului este chemat să-l reprezinte pe Hristos care a venit în lume pentru a sluji și a-și da viața pentru omenirea întreagă (Mc. 10, 45).Istoricul desfășurării lucrărilor pregătitoare aduc lămuriri asupra evoluției conceptelor teologice, dar și asupra cristalizării viziunii despre spiritualitatea creștină în dinamismul culturii contemporane.

Cuvinte cheie: formarea preoților, *Optatum totius*, spiritualiate creștină, cultură contemporană.
Keywords: *Optatum totius*, Christian spirituality, contemporary culture.

«Per sentir vivere la Chiesa, anzi per farla più intensamente vivere, per scoprire non già gli anni della sua vecchiaia, ma la giovanile energia della sua perenne vitalità, per ristabilire fra il tempo, che passa ed oggi, nelle mutazioni che esso provoca e presenta, si fa travolgente, e l'opera di Cristo, la Chiesa, un rapporto nuovo, che non storicizza, non relativizza alle metamorfosi della cultura profana la natura della Chiesa sempre eguale e fedele a se stessa, quale Cristo la volle e la autentica tradizione la perfezionò, ma la rende meglio idonea a svolgere nelle rinnovate condizioni dell'umana società la sua benefica missione? Per questo siete venuti; ed ecco che questi atti conclusivi del Concilio ce ne dànno esperienza: la Chiesa parla, la Chiesa prega, la Chiesa cresce, la Chiesa si costruisce».

Queste parole sono tratte dal discorso di Paolo VI, pronunciato il 28 ottobre 1965, nella Settima Sessione Pubblica del Concilio Vaticano II, quando vennero

* Centro Studi Per L'ecumenismo In Italia, Venezia.

promulgati cinque documenti: i decreti *Christus Dominus* sulla figura del vescovo e *Perfectae charitatis* per il rinnovamento della vita religiosa e le dichiarazioni *Nostra aetate* sulle religioni non cristiane e *Gravissimum educationis* sul rapporto tra l'educazione e la vita della Chiesa, oltre che il decreto *Optatam totius* sulla formazione sacerdotale.

Il 28 ottobre 1965 si concludeva così la storia della redazione del decreto sulla formazione sacerdotale del quale si era cominciato a parlare, come quasi tutti i documenti del Vaticano II, fin dai primi passi della storia del concilio; infatti nella Fase Antepreparatoria molti *vota*, cioè le indicazioni richieste da papa Giovanni XXIII, che aveva indetto il concilio il 25 gennaio 1959 e istituito la Commissione Antepreparatoria il 17 maggio dello stesso anno, ai vescovi, ai superiori degli ordini religiosi, alle istituzioni accademiche cattolica e alle congregazioni romane, avevano posto la questione del ripensamento dei contenuti e delle modalità della formazione dei sacerdoti: le proposte erano molteplici, molto diverse tra di loro, per contenuto e forma, dal momento che c'era chi chiedeva una regola unica per le vacanze da concedere ai seminaristi, mentre altri si interrogavano su quali modifiche introdurre nelle materie insegnate in seminario, con una pluralità di proposte, che andavano dalla necessità di far conoscere meglio la Scrittura e il dibattitto teologico contemporaneo alla richiesta di offrire maggiore conoscenza nel campo dell'apologetica, tenuto conto degli attacchi ai quali, in tanti paesi, era sottoposta la Chiesa, senza dimenticare uno specifico approfondimento della spiritualità per i futuri sacerdoti.

Certamente, per saltare la consultazione degli oltre 2100 vota inviati alla Commissione della Fase Antepreparatoria, si può usare la «scorciatoia» dell'*Analyticus Conspectus*, cioè della sintesi, fatta di «taglia e incolla» dei *vota*, una «scorciatoia», che rappresenta una tentazione per tanti, soprattutto per coloro che hanno già deciso cosa di dire sulla storia del Vaticano II. Nell'*Analyticus Conspectus* le proposte sono raccolte in tre ambiti: sul discernimento e sulla vocazione dei seminaristi, sulla configurazione dei seminari e sul contenuto degli studi; questa articolazione non tradisce il contenuto dei *vota*, ma sicuramente non aiuta a comprendere la complessità e la diversità delle proposte che indicano chiaramente quanto centrale fosse considerato il tema della formazione sacerdotale per il futuro concilio.

Nella Fase Antepreparatoria il tema della formazione sacerdotale venne affidato alla Commissione per gli studi e per i seminari, alla cui presidenza venne nominato il cardinale Giuseppe Pizzardo, secondo la norma, non iscritta, ma sempre rispettata in questo passaggio della storia del Vaticano II, che i presidenti delle singole commissioni preparatorie erano chiamati i prefetti delle corrispondenti Congregazione; il benedettino Agostino Meyer venne nominato segretario e nelle settimane che seguirono il motu proprio *Superno Dei nutu*, del 5 giugno 1960, con il quale si

apriva la Fase Preparatoria, vennero nominati membri e consultori della Commissione, che produsse sei schemi: di questi schemi solo uno doveva sopravvivere alla convulsa prima Sessione del Vaticano II nella quale, tra i tanti passaggi che dovevano giocare un ruolo fondamentale nella storia del concilio, va ricordata la nomina della Commissione di Coordinamento, chiamata, tra l'altro, alla redazione dell'elenco degli schemi da discutere ne futuro del concilio. Tra questi compariva il *De sacrorum alumnis formandis* che venne rielaborato dalla Commissione conciliare sui seminari e gli studi, sempre presieduta dal cardinale Pizzardo, dove era stato confermato Meyer in qualità di segretario, anche se numerosi erano i nuovi membri, anche perché le Commissioni conciliari erano composte solo da padri conciliari, eletti dall'Aula e nominati dal papa. Con la discussione sul *De sacrorum alumnis formandis* si apriva una nuova fase della redazione del futuro decreto *Optatam totius*, che, nonostante l'interesse, manifestato anche in numerosi interventi in aula e fuori dall'aula, sembrò, a un certo punto, prendere la strada di una sua semplificazione, in una serie di *propositiones*, lasciando al post-concilio la rielaborazione di quanto discusso in concilio. Questa opzione non ebbe successo anche grazie all'intervento di papa Paolo VI, che in questo caso volle che si proseguisse sulla strada della redazione di uno schema sulla formazione sacerdotale, che presentato in aula l'11 ottobre 1965 da mons. Giuseppe Carraro, vescovo di Verona, venne promulgato, come abbiamo già detto, il 28 ottobre con 2321 placet e solo 3 non-placet.

Non è questa la sede, per il tempo che mi è stato concesso, per entrare nel merito del contenuto del decreto, ma mi pare opportuno offrire alcuni elementi, necessariamente sintetici, su quanto promulgato dal Vaticano II. Il decreto *Optatam totius* si articola in un proemio e cinque capitoli. Dopo che nel proemio si indica lo stretto legame tra il rinnovamento della Chiesa e la riforma della formazione sacerdotale, nel primo capitolo si parla delle norme per la formazione sacerdotale, mentre nel secondo si presentano le iniziative necessarie per promuovere le vocazioni sacerdotali. Nel terzo capitolo si descrive la struttura dei seminari maggiori, con delle indicazioni sul percorso di formazione pastorale, sul ruolo dei superiori e sulla possibilità della creazione di seminari interdiocesani. Nel quarto capitolo si approfondisce la dimensione spirituale della formazione sacerdotale, ponendo l'accento sull'importanza dell'educazione a uno spirito ecclesiale, alla castità e alla maturità umana. Nell'ultimo capitolo si propone una riforma del corso di studi in modo da dare maggior spazio alla cultura umanistica, soprattutto nei primi passi della formazione sacerdotale, a un approfondimento del mistero di Cristo e della filosofia in modo che «gli alunni siano anzitutto guidati all'acquisto di una solida e armonica conoscenza dell'uomo, del mondo e di Dio». Lo studio della teologia, «alla luce della fede e sotto la guida del magistero della Chiesa», deve condurre il candidato

al sacerdozio alla conoscenza della dottrina per renderlo capace «di annunziarla, esporla e difenderla», oltre che farla diventare parte fondamentale della sua spiritualità. Nel percorso formativo in campo teologico particolare attenzione deve essere dedicata «allo studio della sacra Scrittura, che deve essere come l'anima di tutta la teologia». Infine nell'ultimo capitolo vengono esposte le norme per la formazione propriamente pastorale «che deve permeare l'intera formazione degli alunni».

Dopo questa sintetica presentazione del contenuto del decreto vorrei proporre tre brevi considerazioni con le quali indicare anche delle possibili piste per ulteriori ricerche sul decreto così da conoscere sempre meglio la sua storia, il suo contenuto e la sua recezione, in modo da poter comprendere cosa il Vaticano II continua dire ai cristiani del XXI secolo per un rinnovamento che, nella profonda continuità e nella straordinaria riscoperta della tradizione bimillenaria della Chiesa, sappia indicare le strade per una sempre efficace missione dei cristiani nel mondo, così come papa Francesco ricorda spesso.

Per quanto riguarda le vicende della storia della redazione del decreto *Optatam totius* si deve notare che queste vicende sono state ulteriormente conosciute nella nuova stagione degli studi sul Vaticano II, che ha avuto un particolare impulso in seguito alla celebrazione del 50° anniversario dell'apertura (2012) e della chiusura del concilio Vaticano II (2015), una stagione che – è bene ricordarlo – avuto tra le molte peculiarità quella di vedere vivere i due anniversari da due papi diversi, con storie personali così distanti rispetto alla partecipazione e alla recezione del Vaticano II. Infatti, proprio in seguito al molto che è stato messo a disposizione a livello di fonti, anche prima di questa stagione, come l'apertura alla consultazione ordinaria dell'archivio del Concilio Vaticano II all'interno della Archivio Segreto Vaticano II, per volontà di papa Benedetto XVI e grazie all'alacre lavoro di Piero Doria, e agli studi pubblicati, dei quali Massimo Faggioli ha tracciato, in questi anni, dei quadri, che, seppure non esaustivi, offrono tante e tante informazioni, si può affermare che sono cresciute le conoscenze sul decreto *Optatam totius*. Si è così superata quella stagione che è profondamente legata al progetto internazionale per la redazione de La Storia del Concilio Vaticano II, diretta da Giuseppe Alberigo, alla quale, sempre per rimanere sul decreto *Optatam totius*, appartiene la testi di dottorato di Alois Greiler proprio sulle vicende redazionali del decreto, discussa alla università cattolica di Leuven, e successivamente pubblicata.

Naturalmente i nuovi studi sulla *Optatam totius*, tra i quali vanno segnalate le pagine di Pietro Panizzolo di ricostruzione storica e di commento teologico, pubblicate nella collana a commento dei documenti sul Vaticano II, promossa dall'Associazione dei teologi italiani, sono in numero minore rispetto a altri documenti conciliari, come le costituzioni *Lumen gentium*, *Dei Verbum* e *Sacrosanctum*

concilium, il decreto *Unitatis redintegratio* e la dichiarazione *Nostra aetate*, così come è stato fin dalla prima recezione del Vaticano II, quando l'attenzione si è concentrata su alcuni documenti e non su tutti, come se fosse possibile comprendere e vivere il Vaticano II privilegiando alcuni documenti, e talvolta alcuni passaggi di questo, e non l'intero corpus dei documenti, consegnato alla Chiesa e al mondo dai padri conciliari, tradendo in questa scelta una delle indicazioni di papa Paolo VI, formulata in una delle giornate più suggestive del concilio, quella della consegna dei messaggi, l'8 dicembre 1965, quando si concluse il Vaticano II. Un secondo elemento è costituito dalla necessità di uscire dall'idea che sia sufficiente leggere il decreto *Optatam totius* per comprendere cosa i padri conciliari pensavano riguardo al rinnovamento della formazione presbiterale; infatti, su questo tema, come su molti altri, si deve leggere nel suo complesso il corpus dei documenti del Vaticano II per cogliere quali strade erano state immaginate per la formazione sacerdotale. Da questo punto di vista, solo per fare un esempio, appare fondamentale leggere il capitolo sesto della costituzione *Dei Verbum* per cogliere come la formazione del presbitero era un tema sul quale, a lungo, in diversi momenti, durante il concilio, fuori e dento l'aula, ci si è interrogati spesso con la consapevolezza che il rinnovamento della Chiesa non solo dovesse passare dal rinnovamento della formazione, ma dovesse essere profondamente radicato su un coinvolgimento diretto dei sacerdoti fin dalla loro formazione. Nel capitolo sesto, un'espressione, «Scriptura, anima theologiae», pone anche la questione, sollevata anni fa da Gilles Routhier, ma tuttora di grande attualità, della recezione del concilio nel concilio, come chiave interpretativa che aiuta comprendere unità e complessità del Vaticano II in modo da uscire, perlomeno relativizzare, dalla contrapposizione tra lettera e spirito.

Il terzo elemento riguarda la recezione del decreto; su questo si è molto scritto, delineando un percorso compiuto dalla Chiesa Cattolica per un ripensamento complessivo della formazione sacerdotale, che ha rappresentato un tema centrale, per tanti motivi, nell'azione magisteriale dei papi che si sono succeduti dopo il Vaticano II, da Paolo VI, a Giovanni Paolo II, a Benedetto XVI fino a papa Francesco. Nel delineare questa recezione, sulla quale si è soffermato, in forma sintetica, ma chiara Pietro Panizzolo, nel suo commento al decreto *Optatam totius*, appena citato, si possono cogliere preoccupazioni e speranze per rendere i percorsi formativi per i futuri sacerdoti sempre più prossimi ai bisogni della Chiesa e della società contemporanea, tenendo conto delle nuove prospettive, che si sono aperte proprio con la celebrazione del Vaticano II, come il maggior coinvolgimento dei laici nella vita della Chiesa, senza per questo venire meno al quadro definito dal Concilio di Trento e della sua recezione. Proprio una riflessione sul rapporto tra quanto stabilito dal Concilio di Trento nel quadro della formazione, con una particolare attenzione

all'istituzione dei seminari, con il decreto *De Reformatione, cum adulescentium aetas*, promulgato il 13 luglio 1563, al termine del Concilio di Trento; con l'istituzione dei seminari si voleva assicurare a tutti, in tutte le diocesi, un unico percorso formativo, saltando così la lunga epoca medievale e offrendo una risposta a quanto pensato dai tanti riformatori; l'istituzione dei seminari costituisce uno straordinario strumento di disciplinamento della Chiesa e rappresenta un aspetto di grande interesse proprio per la comprensione di come il decreto *Optatam totius* si colloca nella tradizione bimillenaria della Chiesa nel campo della formazione, non solo di quella sacerdotale, e del suo rapporto con la missione.

Leggere il decreto *Optatam totius* ripensando al Concilio di Trento e andando oltre, nella ricerca delle fonti, che a Trento vennero scelte per rafforzare la presenza della Chiesa nel mondo, non vuol dire cercare nel passato soluzioni a effetto o elementi per alzare dei muri in difesa della propria identità, ma significa immergersi nella tradizione bimillenaria della Chiesa per condividere i doni che per secoli hanno illuminato la vita dei cristiani, che oggi sono chiamati a camminare insieme, al di là delle divisioni, che ancora impediscono la piena e visibile unità per «affidare il cuore al compagno di strada senza sospetti, senza diffidenze, e guardare anzitutto a quello che cerchiamo: la pace nel volto dell'unico Dio.»

La formazione permanente dei chierici come esigenza canonica. Alcune considerazioni

William A. Bleiziffer[*]

Résumé : ***La formation permanente du clergé comme exigence canonique : quelques considerations.*** Le but de l'étude est d'analyser la particularité de la formation permanente du clergé du point de vue canonique et d'en présenter les éléments essentiels à partir du CCEO. L'objectif en est d'offrir, à partir de l'enseignement de l'Eglise et des documents normatifs, un repère sur une réalité concernant la formation des prêtres, une formation qui, après l'ordination sacerdotale, doit se poursuivre et se compléter continuellement, tout au long de la vie. D'abord, ce sujet est présenté de manière générale conformément aux canons du CCEO, pour insister ensuite sur la responsabilité et le devoir que la hiérarchie doit assumer dans l'organisation et la coordination des initiatives et des étapes concrètes d'une telle formation. Puis sont présentés des textes et des sources conciliaires ayant servi comme sources d'inspiration pour la rédaction des canons du CCEO – insistant sur les sources du droit particulier de l'Église Roumaine Unie, gréco-catholique – enfin on insiste sur la nécessité d'un engagement personnel pour la formation permanente tout au long de la vie.

Mots-clés : formation sacerdotale, formation permanente, discipline canonique, documents magistériaux, mission sacerdotale, initiatives et responsabilités personnelles, responsabilité de la hiérarchie, perfectionnement; CCEO.
Cuvinte cheie: Formare preoțească; formare permanentă; disciplină canonică; documente magisteriale; misiune sacerdotală; inițiative și responsabilități personale; responsabilitatea ierarhie; perfecționare; CCEO.

1. Introduzione

È noto che il tema della formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali, con particolare riferimento alla formazione permanente, è considerata dalla Chiesa una realtà che deve essere presa in considerazione con molta attenzione. Quest'attenzione corrisponde ad un'esigenza di attualità pastorale e ad un interesse universale e di reale urgenza per la Chiesa e la sua missione. La formazione è centrale nel cammino di ogni cristiano, tanto più nelle guide delle varie comunità.

[*] Prof. assoc. dr., Università „Babeș-Bolyai" Cluj Napoca, Facoltà di Teologia Greco-Cattolică, Dipartimento Blaj. Autore di vari libri e studi di diritto canonico e teologia. william.bleiziffer@ubbcluj.ro; https://ubbcluj.academia.edu/WilliamBleiziffer

Il tema scelto per questo studio, con alcuni approfondimenti canonici, riguarda perciò la formazione sacerdotale con particolare interesse a quella permanente; quella cioè che si realizza nei seminari, nelle case religiose o nelle università ma che poi deve proseguire nel lavoro pastorale del clero. Va notato, inoltre, che il tema, molto attuale, si colloca nel contesto dei molteplici sforzi realizzati nel corso degli ultimi decenni nel campo della formazione sacerdotale, il che costituisce un'indicazione preziosa e precisa dal punto di vista del metodo e del contenuto per disporsi all'esame della tematica.

Nel corso degli anni molti documenti hanno dedicato un'attenzione assai particolare alla questione della formazione continua dei sacerdoti[1]; particolarmente sono due i documenti che hanno preso in considerazione il tema: l'esortazione apostolica del Santo Padre Giovanni Paolo II *Pastores dabo vobis*[2] e il *Direttorio per la vita e il ministero dei presbiteri*[3], documenti che si costituiscono in veri e propri punti di riferimento per un approfondimento della propria identità vocazionale e dell'accrescimento della vita interiore ma anche un incoraggiamento nel ministero e nella realizzazione della propria formazione permanente della quale ciascuno è il primo responsabile.

La formazione permanente del clero è radicata quindi nella necessità di adeguare la missione sacerdotale alle esigenze di un mondo in continuo mutamento sociale e strutturale. Come in tutti gli altri campi di attività, la persona deve attraversare la soglia della propria autosufficienza attraverso un sincero atto di riconoscimento dei propri limiti, delle proprie capacità, quindi trovare lo spazio per un personale arricchimento, innovazione e rinvigorimento della propria missione. Questa esigenza è particolarmente sorpresa nel Codice dei Canoni delle Chiese Orientali[4] (titolo X,

---

1 Non si devono trascurare quei documenti che hanno trattato ampiamente il tema della formazione sacerdotale: ricordiamo soltanto Il *motu proprio* «Ecclesiae Sanctae», EV II, 752–913; *Lettera circolare dedicata alla «Istruzione e formazione permanente del clero» Inter ea* (4.11.1969), EV III, 1745–1788; *Regolamento fondamentale di formazione sacerdotale «Ratio fundamentalis»* (6.1.1970), EV III, 1796–1947; SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis,* 19 marzo 1985, Città del Vaticano, 1985. *Lettera Apostolica in forma di Motu Proprio Ministrorum Institutio*, AAS 2013/2, 130–135; CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Il Dono della vocazione presbiterale, Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, in L'Osservatore Romano, Città del Vaticano, 8 Dicembre, 2016.

2 IOHANNES PAULI PP II, *Adhortatio apostolica postsynodalis Pastores dabo vobis de Sacerdotum formatione in aetatis nostrae condicione*, 25 martii 1992: AAS 84 (1992), 657–80; EV 13/1992, 1154–1553 (in seguito PDV).

3 CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri*, nuova edizione, 14 gennaio 2013, Città del Vaticano, 2013.

4 PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Paulli PP. II promulgatus – Fontium annotatione auctus*, Libreria Editrice Vaticana, 1995; *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, AAS 82 [1990] 1061–1353; EV 12/695–887; (in seguito CCEO).

capitolo III) con fine equilibro posizionato fra questioni che riguardano i diritti e gli obblighi dei chierici. La formazione permanente in quanto tale risulta essere al contempo un diritto ed un obbligo dei chierici, i quali ne diventano i diretti responsabili della qualità e dei conseguenti risultati della loro missione, il tutto in relazione alla qualità della propria vita spirituale, delle dotti e delle proprie abilità[5].

Lo studio prende sotto esame l'aspetto specifico della formazione permanente dei chierici dal punto di vista canonico e tenta di presentare gli elementi centrali rintracciabili all'interno del CCEO. Lo scopo è quello di trarre dall'insegnamento della Chiesa, e specialmente dai documenti che presentano una evidente valenza normativa, un quadro orientativo su una realtà che riguarda la formazione sacerdotale. La formazione permanente inizia subito dopo l'ordinazione sacerdotale e continua a svilupparsi lungo tutta la vita sacerdotale: da qui risulta l'importanza di un discernimento sulle esperienze acquisite, sui risultati ottenuti e sulle nuove esigenze che si pongono per un esito favorevole: la formazione permanente, che facilmente sfugge alla comune considerazione perché è spesso percepita come un elemento personale o isolato, lasciato alla libera iniziativa e creatività, deve comunque tener conto della valenza organizzativa che diventa un compito chiaro della gerarchia. Proprio per questo lo studio presenta all'inizio uno sguardo su questo tema così come viene trattata nel CCEO, per poi insistere sul compito che la gerarchia stessa ha nell'organizzare e coordinare le iniziative e le tape concrete di una tale formazione. Si prosegue con la presentazione di alcune fonti conciliari che ispirano la formulazione dei canoni CCEO, – con una particolare menzione delle fonti di diritto particolare della Chiesa Greco-Cattolica Romena –, per poi insistere sulla presentazione della necessità di un impegno personale nella formazione permanente.

2. La formazione permanente nel CCEO

Dopo aver percorso l'iter della formazione iniziale nel Seminario durante la quale il candidato ai sacri ministeri ha potuto rendersi conto della propria chiamata, quindi sviluppare quanto armonicamente possibile tutte le dimensioni della sua propria formazione sacerdotale, con l'ordinazione, il sacerdote, per la grazia sacramentale che riceve nello stesso sacramento, in intima unione con colui che lo ha chiamato

---

[5] Una profonda analisi del contenuto dei canoni del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* dimostra il fatto che l'espressione formazione permanente non si trova in nessun canone del Codice. Ciononostante, l'argomento non è per niente trascurato dal Codice; W.A. BLEIZIFFER, „Formarea permanentă a clerului – studiu juridico-canonic", in IDEM, *Studii canonice, implicații intra și extra ecleziale*, Galaxia Gutenberg 2010, 47–72, 50; A. VALLINI, „I grandi orientamenti della formazione al presbiterato", in *Quaderni di Diritto Ecclesiale* Anno III n. 1 – gennaio Editrice Àncora Milano 1990, 18–32.

al servizio come *alter Christus*, percorre un nuovo periodo formativo: quello permanente. La via della totale consacrazione del sacerdote non si ferma dunque al concreto momento della sua ordinazione, ma percorre ancora tutte le tappe del suo proprio sviluppo personale, sia naturale che spirituale.

La formazione permanente, oltre al suo carattere costante e stabile, si inserisce in una dinamica sacramentale in virtù della quale il sacerdote stesso attraverso la sua ordinazione è chiamato a «sprigionare tutta la straordinaria ricchezza di grazia e di responsabilità che in esso è racchiusa» (PDV 70)[6]. Trovandosi in questa situazione di irreversibilità, – in quanto il sacramento dell'ordine una volta amministrato validamente non diventa mai nullo –, il sacerdote che deve dedicare tutta la sua vita e tutte le energie alla pastorale del popolo di Dio deve costantemente fare attenzione alla sua personale crescita, ma allo stesso tempo anche a quello che potrebbe impedire un tale progresso.

Il Concilio Vaticano II ha chiaramente sottolineato che «i Seminari maggiori sono necessari per la formazione sacerdotale» (OT 4) e la formazione da impartire nel Seminario maggiore è specificamente sacerdotale, ordinata cioè, spiritualmente e pastoralmente, al ministero sacro. In tal senso, prosegue lo stesso documento «l'educazione degli alunni deve tendere allo scopo di formare dei veri pastori di anime sull'esempio di Cristo Maestro, Sacerdote e Pastore» (ibidem). In questo senso: «Nel seminario maggiore viene coltivata, provata e confermata più intensamente la vocazione di coloro che, da segni sicuri, sono già stimati idonei ad assumere stabilmente i sacri ministeri» (can. 331 §2 CCEO).

CCEO offre al tema della formazione sacerdotale un ampio spazio. Rivendicando la esclusiva competenza sul diritto e l'obbligo di formare i propri ministri di culto, la Chiesa esercita questa missione attraverso la erezione e il governo dei seminari (can. 328). Come primo canone del cap. II del titolo X, I chierici, il canone 328 ci introduce nel vasto argomento del formazione clericale. I canoni di questo capitolo II (can. 328–357) affrontano tutti gli aspetti della formazione sacerdotale. Ovviamente, il tema della formazione non è trattata esaustivamente dai canoni: altri canoni, che pur non trovandosi all'interno di questo capitolo, ne prendono in considerazione l'argomento[7].

---

[6] In modo particolare, nella *Pastores dabo vobis* (PDV) viene presentata in maniera esplicita una visione integrale della formazione permanente (nn. 80–88) intesa ad assicurare la fedeltà al ministero sacerdotale in un cammino di continua conversione e prosecuzione naturale di quel processo di costruzione dell'identità presbiterale iniziato in seminario e compiuto nell'ordinazione sacerdotale. Questa formazione deve tener conto ugualmente delle quattro dimensioni che interessano la persona del seminarista: umana (nn. 93–100), spirituale (nn. 101–115), intellettuale (nn. 116–118), e pastorale (nn. 119–124).

[7] Si vedano le voci *educatio, formatio, institutio, instructio* in IVAN ŽUŽEK, *Index analiticus Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium*, KANONIKA 2, Pontificium Istitutum Orientalium Studiorum, Roma, 1992.

Nella normativa del CCEO il tema della formazione permanente è contemplata senza pero mai usare questa precisa terminologia. Esemplificando possiamo identificare una serie di canoni che a riguardo dei ministri sacri richiede: «I chierici, dopo aver completata la formazione richiesta per gli ordini sacri, non smettano di applicarsi alle scienze sacre» (c. 372); circa i laici impegnati nella catechesi per i quali si osserva che gli ordinari dei luoghi devono curare la loro preparazione: «Gli altri fedeli cristiani *debitamente formati* diano volentieri la loro collaborazione all'insegnamento della catechesi» (c. 624 § 3). Il can. 20 si riferisce poi alla vocazione di tutti fedeli cristiani alla partecipazione alla missione della Chiesa, partecipazione che richiede «il diritto all'educazione cristiana, con cui essere formati rettamente a conseguire la maturità della persona umana».

Nel capitolo III del ricordato Titolo X una serie di canoni, oltre a quelli riguardanti la formazione ai ministeri (CCEO can. 342–356), insistono sulla necessità di un'adeguata formazione dinamica, a pari della necessità istituzionale della Chiesa che va sempre edificata e sviluppata. La dimensione permanente della propria formazione è evidenziata da una serie di canoni che richiedono la nostra attenzione.

Consideriamo, anzitutto, il primo canone di questo capitolo, (can. 367) che apre il tema che riguarda i diritti e i doveri dei chierici. Il primo obbligo dei chierici nell'accezione di questo canone riguarda la costanza con cui i chierici devono, *con l'intera vita*, agire in modo che la Chiesa sia edificata e cresca continuamente. Anche il seguente canone, 368, dello stesso tenore, impone il continuo perfezionamento dei chierici che ha come motivazione primaria l'adeguamento del discepolo al proprio Maestro, con conseguente utilità ed esemplarità per il popolo di Dio.

Can. 368 – I chierici sono tenuti per una ragione speciale alla perfezione che Cristo propone ai suoi discepoli, poiché con la sacra ordinazione sono stati consacrati a Dio in modo nuovo per diventare strumenti più adatti di Cristo, eterno Sacerdote, a servizio del popolo di Dio e per essere nello stesso tempo modelli esemplari per il gregge.

Il canone, di profonda ispirazione biblica (Mt. 5, 48; 1 Pt. 5, 3), non intende alcun confronto tra la santità clericale e quella laicale, ma insiste sulla specifica esigenza dell'ordinazione sacerdotale[8]. Più attenzione dobbiamo prestare al testo del can. 372: formulato in maniera sintetica[9], il canone recita:

Can. 372 – §1. (cf. 279) I chierici, dopo aver completata la formazione richiesta per gli ordini sacri, non smettano di applicarsi alle scienze sacre, anzi si diano da fare per acquistare una conoscenza e una pratica più profonda e aggiornata delle stesse, per mezzo di corsi di formazione approvati dal proprio Gerarca.

---

[8] G. Nedungatt, „On Clericis in general", in *Nuntia* 3, 1976, 44–69, 63.
[9] Il canone rappresenta una riformulazione riassuntiva dei can. 65–67 CS.

§2. Frequentino inoltre le conferenze che il Gerarca ha giudicato opportune per promuovere le scienze sacre e la pastorale.

§3. Non trascurino di procurarsi un tale corredo di scienze, anche profane, specialmente di quelle che sono più strettamente congiunte con le scienze sacre, quale conviene a persone colte.

Dalla lettura del canone si nota che il par. 1 riguarda la prosecuzione degli studi sacri anche dopo l'ordinazione, con un richiamo a seguire la dottrina solida fondata sulle scienze sacre attraverso corsi approvati dal proprio Gerarca: a lui spetta determinare l'approfondimento di contenuti e metodi pastorali che possono essere appresi tramite lezioni di carattere pastorale, convegni e conferenze teologiche. Il par. 2 chiede la frequentazione dei convegni di carattere teologico o conferenze organizzate per l'acquisizione più approfondita delle scienze sacre e delle metodologie pastorali. Il par. 3 concerne la prosecuzione dell'apprendimento di altre scienze profane specialmente quelle che hanno un aperto rapporto con le scienze sacre e che offrono al ministero sacerdotale dei vantaggi[10].

Va subito notato che è abbastanza difficile tracciare una linea di confine tra ciò che rappresenta legge e ciò che diventa obbligo e quindi affermare inequivocabilmente fin dove i corsi di perfezionamento, l'acquisizione delle scienze profane e quindi la formazione permanente possono essere interpretate come un diritto e in quale misura un obbligo. Il legislatore sottolinea nel canone che la formazione ai ministeri che vengono ricevuti all'interno della Chiesa ha una naturale continuazione anche dopo aver completato gli studi necessari affinché un candidato possa essere considerato idoneo a ricevere tali ordini sacri: dopo la conclusione dei corsi proposti nei seminari, ed il conseguimento dei titoli academici richiesti, la formazione del clero continua ad essere perfezionata.

Il canone 372 si limita a sottolineare solo la dimensione intellettuale della formazione permanente e evidenzia in questo contesto alcune direzioni[11]:

- Anche dopo aver completato la formazione richiesta per poter assumere i ministeri, il clero continuerà a studiare le scienze ecclesiastiche in vista del loro approfondimento teorico e pratico;
- Questo studio sarà organizzato e svolto sotto lo stretto controllo del Gerarca, che rappresenta l'unica istanza competente ad approvare i corsi di formazione;
- Spetta al Gerarca determinare i contenuti e i metodi pastorali considerati utili e necessari al ministero presbiterale; questi devono essere approfonditi

[10] G.S. SARTORI, „La formazione permanente dei presbiteri dal Vaticano II al Nuovo Codice”, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale,* Anno III n. 1 – gennaio Editrice Àncora Milano 1990, 67–87, 81–82.
[11] W.A. BLEIZIFFER, *Formarea permanentă a clerului… op. cit*, 58.

attraverso l'organizzazione pratica di corsi pastorali, convegni, seminari o conferenze di carattere teologico;
- La stessa competenza spetta alla gerarchia anche per le cosiddette scienze profane, che possono essere utili al ministero pastorale[12].

Il legislatore risalta nel canone il fatto che al momento della ammissione ai vari ministeri nella chiesa la formazione veste un aggiornamento naturale anche dopo il completamento degli studi necessari affinché un candidato possa essere considerato in grado di ricevere detti ordini sacri[13].

Formazione permanente e compito della Gerarchia

È palese il ruolo che spetta al Gerarca, in questo caso al vescovo eparchiale, nella formazione permanente: canonicamente spetta a lui prendere tutte le opportune iniziative affinché il suo clero, quale diretto collaboratore nell'esercizio delle attività pastorale, possa avvantaggiarsi dalla giusta organizzazione di corsi che mirano a raggiungere una forte formazione permanente. Questo vero obbligo del Vescovo è meglio accentuato nella formulazione dei canoni 192 § 4 e 196 § 1.

Can. 192 – §4. (= 384 a) Il Vescovo eparchiale segua con particolare sollecitudine i presbiteri, li ascolti come aiutanti e consiglieri, difenda i loro diritti e curi che adempiano i doveri propri del loro stato e abbiano a loro disposizione i mezzi e le istituzioni di cui hanno bisogno per alimentare la vita spirituale e intellettuale.

Il primo compito del Vescovo eparchiale è quello di governare la *pars populorum Dei* affidatagli. Nella sua dimensione di Pastore, egli è coadiuvato dal suo presbiterio (can. 177) quale principale collaboratore nella cura delle anime. La varietà delle funzioni e dei ministeri che vengono assunte dai sacerdoti richiedono non semplicemente una solida formazione integrale, ma esige con determinazione anche un costante aggiornamento della disciplina canonica e teologica. La delega di alcuni poteri a vari vicari, costituiti per le molteplici realtà istituzionali della propria eparchia deve garantire non soltanto l'adempimento dei doveri personali, ma oltretutto quelli assunti come ufficio da svolgere nella Chiesa in base al *munus* a loro affidato. La capacità di adeguarsi lodevolmente alle esigenze richieste dalle variate situazioni in cui viene richiesto il loro intervento, nonché la proposta di adeguate soluzioni per il disbrigo di alcuni compiti istituzionali può essere anche traccia di un costante interesse per

[12] Cf. P.V. Pinto (a cura di), *Commento al Codice dei canoni delle Chiese Orientali*, Studium Romanae Rotae, Corpus Iuris Canonici II, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2001, 328. Per quanto riguarda l'applicazione di questo canone all'interno della varie Chiese *sui iuris,* si osserva chiaramente già dalla fase redazionale e di revisione del canone, l'interesse del legislatore nel sottolineare il principio di sussidiarietà che per la sua realizzazione diventa ulteriormente un compito del *Diritto particolare*.

[13] W.A. Bleiziffer, *Formarea permanentă a clerului… op. cit.,* 57.

la personale preparazione. La sollecitudine che il vescovo deve mostrare nei confronti dei suoi sacerdoti che assumono compiti di aiutanti e consiglieri si deve manifestare nella piena trasparenza, e non riguarda solo la dimensione personale, ma anche quella istituzionale che ha bisogno di un continuo aggiornamento; l'utilizzo di mezzi adatti per conseguire questa esigenza rimane un compito che il Vescovo non può e non deve trascurare per il bene di tutta la Chiesa (cf. LG 28).

Nell'esercizio del loro ufficio di padri e di pastori, i vescovi sono pregati di avere un atteggiamento pastorale e di servizio paterno, capaci di raccogliere l'intera comunità con amore ed autorità. Per raggiungere simile intento i vescovi devono orientare la loro sollecitudine «in modo che sia atta a rispondere alle esigenze dei nostri tempi […] allo scopo di incrementare l'attività pastorale in tutta la diocesi […] favoriscano istituzioni e organizzino particolari convegni nei quali i sacerdoti di tanto in tanto possano riunirsi, sia per la rinnovazione della loro vita in corsi più lunghi di esercizi spirituali, sia per l'approfondimento delle scienze ecclesiastiche, e specialmente della sacra Scrittura e della teologia, dei problemi sociali di maggiore importanza e dei nuovi metodi dell'attività pastorale" (CD 16).

Sulla stessa scia, a partire dalla triplice funzione di insegnare, santificare e governare, nei confronti dell'intero popolo di Dio il vescovo deve proporre e spiegare le verità che si devono credere, mediante la predicazione, il ministero della Parola, l'omelia e la formazione catechetica: tutta questa missione deve essere adempiuta usando ogni mezzo necessario.

Can. 196 (= c. 386 §1) §1. Il Vescovo eparchiale è tenuto a proporre e spiegare ai fedeli cristiani le verità della fede che si devono credere e applicare nei costumi, predicando personalmente con frequenza; abbia anche cura che si osservino fedelmente le prescrizioni del diritto che riguardano il ministero della parola di Dio, specialmente l'omelia e la formazione catechistica, in modo che a tutti venga offerta l'intera dottrina cristiana.

La funzione di insegnare a nome della Chiesa, spiegando il contenuto della fede attraverso tutti i mezzi disponibili, spetta ai soli Vescovi che possono accordare il mandato di insegnare, sia a norma del diritto sia per mezzo dell'ordinazione sacerdotale, a certi cooperatori (can. 596). In questa prospettiva la predicazione mira a rinnovare spiritualmente l'intero popolo cristiano al quale il messaggio salvifico deve arrivare inalterato. Il Vescovo eparchiale è il primo garante dell'osservanza della disciplina canonica e il primo ad applicare e rispettare le leggi ecclesiastiche e le legittime consuetudini (cf. can. 201). Contro ogni tendenza sovversiva lui diventa il promotore dell'intera disciplina ecclesiastica comune e particolare garantendo in qualità di maestro e dottore della fede l'unità delle fede: in questa veste «i vescovi che insegnano in comunione col romano Pontefice devono essere da tutti ascoltati con

venerazione quali testimoni della divina e cattolica verità; e i fedeli devono accettare il giudizio dal loro vescovo dato a nome di Cristo in cose di fede e morale, e dargli l'assenso religioso del loro spirito" (LG 25).

Le iniziative dei Vescovi, sia singolari che communi – quindi aggregati al Capo del Collegio dei Vescovi, oppure nei Sinodi o Concili particolari –, mirano a promuovere autorevolmente, a custodire e difendere religiosamente l'integrità e l'unità della fede e dei buoni costumi, anche condannando, se è necessario, le opinioni che sono ad essa contrarie, o ammonendo sui rischi che esse possono comportare. Delegando il *munus docendi* a singoli o istituzioni, – scuole di tutti livelli e gradi, centri catechistici o vari istituti –, il vescovo ha il particolare compito di dirigere e regolare tutte le attività intraprese incoraggiando la collaborazione fra questi vari istituti e provvedendo alla formazione di esperti[14].

Il vescovo è quindi chiamato *in primis* a diffondere il contenuto dell'intera dottrina cristiana usando di tutti i mezzi che ha a disposizione; pur non entrando strettamente nella dimensione della formazione permanente tutte le sue iniziative atte a proporre l'insegnamento cristiano, – nelle scuole, nelle università, mediante conferenze e riunioni di ogni specie, in pubbliche dichiarazioni, in occasione di qualche speciale avvenimento, fatte per mezzo della stampa e dei vari mezzi di comunicazione sociale –, costituiscono forme di continua formazione. Il suo interesse affinché i vari responsabili educativi, assumendo una fondamentale conoscenza della dottrina della Chiesa, siano convenientemente preparati al loro compito è di significante importanza (CD 13, 14).

Il vescovo eparchiale deve quindi prestare particolare attenzione ai sacerdoti come suoi primi collaboratori, difendere i loro diritti e assicurarsi che gli obblighi e i diritti che rientrano nel loro statuto ecclesiastico siano rispettati: per raggiungere tali traguardi il vescovo è chiamato a mettere a disposizione del clero tutti i mezzi necessari per nutrire e coltivare la loro vita spirituale e intellettuale. Deve inoltre prevedere anche ai mezzi e alle istituzioni di cui i sacerdoti hanno bisogno per nutrire la loro vita spirituale e intellettuale, come per esempio esercizi spirituali e corsi di aggiornamento e formazione permanente[15]. L'attenzione con cui queste iniziative gerarchiche vengono attuate può diventare la chiave di interpretazione per assumere le direttive di una formazione permanente dei chierici adeguata e proficua, tenendo in considerazione il fatto che a loro incombe, come un dovere di coscienza, il bene spirituale del popolo affidato alle proprie cure.

---

[14] La disciplina riguardante il *munus docendi* si trova nel Titolo XV del CCEO, *De Magisteribus*; specialmente i cann. 596, 600, 605, 608, 610, 615, 623, 632–638, 652–655, 661 trattano, seppur lateralmente, questo argomento. Sulla genesi dei canoni sul magistero si vedano i vari contributi di G. Nedungatt, pubblicati in *Nuntia*, specialmente in nr. 10–12.

[15] W. Bleiziffer, *Formarea permanentă a clerului… op. cit.*, p. 59.

Alcune fonti conciliari sulla formazione permanente

Senza dubbio la dottrina sul sacerdozio ministeriale proposta dai documenti del Concilio Vaticano II, resta alla base di tutta la formazione dei presbiteri nella Chiesa del nostro tempo. Per questo motivo desidero presentare in seguito alcuni elementi che si presentano sotto forma di indicazioni conciliari circa la retta comprensione e la fruttuosa strutturazione della formazione permanente dei sacerdoti. Al contempo rappresentano valide fonti per la revisione dei canoni CCEO[16]. Proprio nei documenti conciliari sono presente importante riflessioni su tale formazione, e chiare indicazioni sui contenuti e sui modi. Da queste riflessioni emerge l'intreccio fecondo della formazione: il sacerdote formato può essere un buon formatore; la formazione dei fedeli dipende anche dalla formazione del sacerdote.

a. *Christus Dominus*

Un primo riferimento alla questione della formazione sacerdotale come esigenza continua che accompagna tutta la vita dei presbiteri, si trova nel decreto sull'ufficio pastorale dei vescovi; l'argomento va preso in considerazione all'interno della tematica generale circa l'esercizio del governo dei vescovi stessi. Incombe ai vescovi il compito primario di esporre la dottrina cristiana «in modo consono alle necessità del tempo in cui viviamo: in un modo, cioè, che risponda alle difficoltà ed ai problemi […] ma devono stimolare anche i fedeli a fare altrettanto ed a propagarla» (CD 13). A loro viene richiesto di mostrare vigilanza e zelo nell'insegnamento del catechismo a tutti «per mezzo di un'opportuna istruzione», che nell'applicazione del principio della sussidiarietà diventa anche un compito non solo dei catechisti ma dell'intero clero. Anche se si tratta di una cura particolare mostrata nei confronti dei laici, – ai quali viene chiesto una permanente formazione nella conoscenza a fondo della dottrina della Chiesa e quindi una conveniente preparazione al loro ministero –, l'attenzione dei vescovi in questo campo educativo può estendersi anche ai chierici (CD 14).

Va sottolineato che nel «loro dovere di padri e di pastori, i vescovi in mezzo ai loro fedeli si comportino come coloro che prestano servizio; come buoni pastori che conoscono le loro pecore e sono da esse conosciuti; come veri padri che eccellono per il loro spirito di carità e di zelo verso tutti...» (CD 16a). Per meglio adempiere questo dovere, si suggerisce ai vescovi che «raccolgano intorno a sé l'intera famiglia del loro gregge» per dare ad essa «una tale formazione che, tutti consapevoli dei loro doveri, vivano e operino nella comunione della carità» (ibid.). Altrettanto, va richiesto

[16] G. NEDUNGATT, „On Clerics in general" in *Nuntia* 3/1977, 54–69; IDEM, „More Canons on Clerisc in general", in *Nuntia* 7/1978, 7–20; IDEM, „Clerical Formation and Seminaries", in *Nuntia* 8/1979, 68–84.

che le loro azioni siano orientate in tal modo che la vita della comunità possa adattarsi a rispondere alle esigenze dei tempi.

Come primi collaboratori nella missione pastorale i sacerdoti rappresentano una particolare categoria di persone che i vescovi devono trattare con carità, fiducia e benevolenza considerandoli «come figli ed amici» (CD 16c). Al loro riguardo si raccomanda quindi una premurosa attenzione alle loro «condizioni spirituali, intellettuali e materiali» (CD 16d) perché l'esercizio del loro ministero sia fedele e fruttuoso, e per niente manchevole. A tale scopo all'episcopato viene consigliato di favorire nelle proprie eparchie/diocesi quelle iniziative e convegni speciali che riuniscano i sacerdoti «sia per il rinnovamento della loro vita in corsi più lunghi di esercizi spirituali sia per l'approfondimento delle scienze ecclesiastiche, e specialmente della sacra scrittura e della teologia, dei problemi sociali di maggiore importanza e dei nuovi metodi dell'attività pastorale» (ibid).

Il documento parla espressamente di «istituzioni» e poi di «convegni» ricordando ai vescovi i mezzi che hanno a disposizione e che possono essere fruttificati per fornire ai preti una formazione continua. Le istituzioni, che rinviano ad una realtà di carattere permanente possono essere regolate secondo un «ordinamento di studio e di realizzazione preciso; il secondo a momenti organizzati a vario livello e con una certa flessibilità anche se rispondenti ad un piano organico»[17]. Il testo evidenzia il particolare impegno che incombe ai vescovi e la loro personale responsabilità nei confronti di una sana formazione permanente del loro clero, una formazione che deve toccare tutte le realtà della vita sacerdotale. Nella dinamica di una tale formazione non possono mancare i suggerimenti, le proposte o le personali iniziative dei sacerdoti che possono assumere a livello globale un carattere stabile attraverso la decisione del vescovo di implementare queste iniziative a livello eparchiale.

b. *Optatam Totius*

Nel decreto sulla formazione sacerdotale *Optatam Totius* il Concilio ha affermato «solennemente» la «importanza somma» della formazione sacerdotale. «Il Concilio Ecumenico, ben consapevole che l'auspicato rinnovamento di tutta la Chiesa dipende in gran parte dal ministero sacerdotale animato dallo spirito di Cristo, afferma solennemente l'importanza somma della formazione sacerdotale» (OT 1).

Il documento prende di mira la formazione sacerdotale e presenta un breve capitolo, il VII, sul *perfezionamento della formazione dopo il periodo degli studi*. L'unico numero di questo capitolo invocando soprattutto le mutate circostanze della società moderna, indica come reale necessità l'aggiornamento teorico e pratico dei

[17] Cf. G. S. Sartori, *La formazione permanente dei presbiteri… op. cit.,* 69.

presbiteri e l'approfondimento della formazione sacerdotale anche dopo il curricolo degli studi nei seminari (cf. OT 22). Viene quindi accordato alle conferenze episcopali nazionali, ed in virtù dell'applicazione del can 1492 CCEO, anche alle varie gerarchie delle Chiese *sui iuris*, – specialmente ai Consigli dei Gerarchi e ai Sinodi dei Vescovi delle Chiese Patriarcali ed Arcivescovili Maggiori –, il mandato di studiare i mezzi più adeguati perché «il giovane clero sotto l'aspetto spirituale, intellettuale e pastorale venga introdotto gradualmente nella vita sacerdotale e nella attività apostolica» (ibid.)

Il testo va preso in considerazione a partire dal precedente capitolo (OT 19–21), le cui parti essenziali trattano globalmente della formazione dei candidati al presbiterato: il complesso della formazione sacerdotale gravita intorno ad un principio già enunciato al nr. 4 dello stesso decreto, cioè «allo scopo di formarne veri pastori di anime, sull'esempio di nostro Signore Gesù Cristo maestro, sacerdote e pastore […] pertanto tutti gli aspetti della formazione, spirituale, intellettuale, disciplinare, siano con piena armonia indirizzati a questo fine pastorale, e tutti i superiori e i maestri si applicheranno a raggiungere questo fine con zelo e con azione concorde, nel fedele ossequio all'autorità del vescovo» (OT 4).

Percorrendo il contenuto di OT 22 si osserva l'interesse che va mostrato nei confronti dei nuovi chierici per quanto riguarda le possibili difficoltà che dovranno affrontare al passaggio dalla vita del seminario alla piena attività pastorale, un'attività molto coinvolgente data la complessità e le esigenze di una società in continuo cambiamento. Data la difficoltà che questo passaggio potrebbe creare, nell'elaborazione del decreto, la Commissione dei seminari che ha curato inizialmente il testo ha accennato il tema che, nei testi finali del *Presbiterorum Ordinis* pur non trovandosi dettagliatamente trattato, introduce un pensiero di grande attualità: la necessità di trovare, almeno nei primi anni, alcune forme di aiuto e guida, nonché di promozione del ministero sacerdotale.

Per adempiere tale compito i responsabili gerarchici a livello nazionale – conferenze episcopali o Sinodi delle Chiese Orientali – hanno a disposizione alcune possibili strutture di organizzazione che possano adattarsi meglio alle necessità concrete di una determinata Chiesa: ovviamente, oltre agli istituti pastorali in parte già creati, ai convegni periodici organizzati per il clero nonché alle appropriate esercitazioni, possono essere trovate anche altre forme di formazione permanente che corrispondano meglio allo statuto uxorato della maggior parte dei chierici delle Chiese Orientali Cattoliche[18]. Il documento parla dunque di «proseguire e perfezionare la formazione sacerdotale» sotto l'aspetto spirituale, intellettuale e pastorale.

[18] G.S. SARTORI, *La formazione permanente dei presbiteri… op. cit.,* 71; SERENA NOCETI, ROBERTO REPOLE (a cura di), *Commentario ai documenti del Vaticano II. 4. Christus Dominus, Optatam totius, Presbyterorum ordinis*, Edizione Dehoniane Bologna, 2017.

c. *Presbyterorum Ordinis*

Il sopra ricordato canone 368 cita fra le fonti il decreto *Presbyterorum Ordinis* nr. 12 e 13. Trattando della perfezione sacerdotale vista come configurazione a Cristo Sacerdote, ai sacerdoti viene richiesto di tendere alla propria perfezione che diventa – secondo il dettato conciliare – uno speciale obbligo. Con la grazia ricevuta nel sacramento dell'ordine, il chierico viene elevato alla condizione di strumento vivo di Cristo, Eterno Sacerdote, e può così avvicinarsi più efficacemente alla perfezione di colui di cui è rappresentante. Per il raggiungimento degli scopi e dei fini pastorali di rinnovamento interno della Chiesa i sacerdoti sono esortati ad impiegare tutti i mezzi raccomandati[19] per diventare ogni giorno strumenti credibili del Vangelo (PO 12).

Per arrivare alla santità richiesta dal loro stato clericale, ai sacerdoti viene indicata la collaborazione sincera ed instancabile, quindi frequente, con lo Spirito Santo. I progressi della propria formazione, richiede che «essi leggano ed ascoltano ogni giorno questa stessa parola che devono insegnare agli altri». La loro vita spirituale deve essere radicata nella pratica sacramentale personale, ed in quanto guide del proprio gregge affidato alle cure pastorali devono «adottare nuovi sistemi pastorali, sotto la guida dello Spirito d'amore» per un continuo progresso nel compimento più perfetto del lavoro pastorale (PO 13).

Benché il tema specifico della formazione permanente non trovi posto nel Decreto sul ministero e la vita dei presbiteri *Presbyterorum Ordinis*, i padri conciliari si sono occupati di questa realtà soltanto in termini generali, parlando di «aiuti per la vita sacerdotale» (PO 18–21) soprattutto per quanto concerne la dimensione spirituale e intellettuale della vita dei ministri sacri. Il Concilio si sofferma quindi a parlare di alcuni *sussidi per la vita sacerdotale* indicando con molta chiarezza sia quelli che favoriscono l'incremento della vita spirituale sotto le varie forme di esercitazioni e attività (PO 18), sia quelli che servono ad alimentare l'intelletto e quindi che sviluppano lo studio e la scienza pastorale. Va indicata la necessità di leggere e meditare a fondo la Parola di Dio e gli scritti dei Padri e Dottori della Chiesa, ma va indicato con fermezza anche la necessità di una solida conoscenza dei vari documenti magisteriali e le opere dei teologi di riguardo. Si accenna chiaramente anche alla necessità di «perfezionare sempre adeguatamente la propria scienza teologica e la propria cultura", e si rammenta ai vescovi di trovare la migliore soluzione per far sicché «tutti i loro presbiteri –

[19] Il concilio citta una serie di fonti considerate raccomandabili per il raggiungimento di questi scopo: Cf. tra l'altro S. PIO X, Esortazione al clero, *Haerent animo*, 4 ag. 1908: S. PII X *Acta*, vol. IV (1908), p. 237ss. PIO XI, *Encicl. Ad catholici sacerdotii*, 20 dic. 1935: AAS 28 (1936), p. 5ss. PIO XII, *Esort. Ap. Menti Nostrae*, 23 sett. 1950: AAS 42 (1950), p. 657ss. GIOVANNI XXIII, *Encicl. Sacerdotii Nostri primordia*, 10 ag. 1959: AAS 51 (1959), p. 545ss.

soprattutto qualche anno dopo l'ordinazione – possano frequentare periodicamente dei corsi di perfezionamento nelle scienze teologiche e nei metodi pastorali».

Di grande importanza è anche il tema della formazione dei novelli sacerdoti che dovendo usufruire di una sana dottrina e scienza teologica hanno bisogno di «professori competenti per le scuole ecclesiastiche, e specialisti in grado di orientare gli altri sacerdoti e i fedeli verso una maggiore istruzione religiosa; inoltre, con questo lavoro di ricerca si stimola quel sano progresso delle scienze sacre che è del tutto necessario alla Chiesa» (PO 19).

d. Il Primio Concilio Provinciale della Chiesa Greco-Cattolica Romena[20]

Anche se abbiamo preso in considerazione principalmente solo alcune fonti conciliare sulla formazione permanente del clero, quindi quelle presenti nei canoni presi in considerazione in questo studio, non possiamo tralasciare, per ovvii motivi, alcuni riferimenti importanti a delle fonti di diritto particolare della Chiesa Greco-Cattolica Romena. I concili provinciali di questa Chiesa[21], costituiscono ora fonti di diritto sia per il CCEO che per il diritto particolare della Chiesa Greco-Cattolica di Romania. Basta uno sguardo, anche superficiale, sull'edizione critica del CCEO per osservare il numero piuttosto grande di tali documenti inseriti fra le fonti di vari canoni: una presenza massiccia di tali riferimenti troviamo nel titolo XVI *De culto divino et praesertim de sacramentis.*

Per il tema della formazione permanente del clero, tema a cuore del Primo Concilio Provinciale, abbiamo una serie di documenti che ispirando la formulazione di alcuni canoni del CCEO[22] lasciano intravedere l'interesse della gerarchia romena per una tale realtà[23]. Il settimo titolo del Concilio tratta nel primo capitolo *De clericorum*

---

[20] *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae Alba-Iuliensis et Fogarasiensis, celebrato anno 1872*, Blasiu, 1882. In edizione bilingue in rete qui https://remusmirceabirtz.files.wordpress.com/2012/11/conc-prov-i-a.pdf https://remusmirceabirtz.files.wordpress.com/2012/11/conc-prov-i-b.pdf (consultato 10.10.2017)

[21] Sono tre concili celebrati in 1872, 1882 e 1900.

[22] Prendendo in considerazione il can 368 sopra ricordato, oltre ai riferimenti del Concilio Vaticano II, questo cita fra le fonti il can 60 del precedente codice *Cleri Sanctitati* (CS) che a sua volta cita *Instr. (ad Achiep. Fagarasiensis et Alba-Iulien.), 24 mart. 1858*. Poi, per il can. 372 abbiamo, fra le altre fonti, citato *Syn prov Alba–Iulien. et Fagarasien. Romenorum, a. 1872, tit VII cap. 1;* mentre il can 196 cita fra le fonti can. 400 CS che a sua volta cita *Syn prov Alba–Iulien. et Fagarasien. Romenorum, a. 1872, tit. VI cap. 1X,* nonché *Syn prov Alba–Iulien. et Fagarasien. Romenorum, a. 1872, tit. VI cap. 1;*

[23] Per capire la motivazione di un così grande interesse della gerarchia romena per la formazione del clero anche dopo l'ordinazione sacerdotale è necessario fare un viaggio storico nel periodo precedente al Concilio. Il 26 novembre 1853, con la bolla *Ecclesiam Christi*, Papa Pio IX con la creazione di 2 nuove eparchie all'interno della Chiesa Greco-Cattolica Romena (Lugoj e Cluj-Gherla) ergeva la Mitropolia di Alba-Iulia e Făgăraș. Dopo questo intervento, per meglio conoscere *lo status* concreto della nuova provincia metropolitana la Santa Sede attraverso delle missioni apostoliche compie in Transilvania una serie di visite; in questo senso vedi l'esaustivo lavoro dello storico A. SIMA, *Vizitele*

obligatione in sacris scientiis progrediendi ac semet perficiendi. Dalla missione pastorale operata a favore del popolo risulta il dovere, considerato il più sacrosanto, di «acquisire la scienza necessaria, di perfezionarsi ogni giorno, per essere essi stessi luce del mondo secondo le parole del Signore» (Mt. 5, 13–14). Il frequente rinvio ai testi biblici, vetero che neotestamentari, provano a giustificare biblicamente, quindi con l'autorità dei testi ispirati, la necessità di una tale formazione: «come riusciranno ad illuminare se loro stessi vagheranno nel buio dell'ignoranza» (1 Tim. 5, 13), e come faranno a possedere la scienza se non si stancheranno giorno e notte nell'apprendere e perfezionare la scienza? Le sante scritture insegnano infatti che «le labbra del sacerdote devono custodire la scienza e dalla sua bocca si ricerca l'istruzione» (Malachia 2, 7). L'attività pastorale è interpretata in chiave bellica; per combattere efficacemente gli errori e l'ignoranza il sacerdote deve essere munito delle necessarie armi, quindi della scienza che può garantire l'insegnamento della sacra dottrina che va difesa con la consapevolezza del pericolo della pena divina: «Poiché tu rifiuti la conoscenza, rifiuterò te come mio sacerdote» (Osea IV, 6).

Il testo sinodale parla chiaramente di «progresso del clero nelle scienze sacre» (*clerum in sacris scientiis excoli exigit*). Questo progresso è giustificato dalla società stessa che esige «*cellerimus culturae per omnes gradus societatis progressus*»; infatti è questa che ha bisogno di essere permeata nel suo progresso di azioni che contrastino le calunnie mosse contro la Chiesa, ingiustamente accusata di promuovere l'oscurantismo e l'ignoranza. «Il clero, soprattutto ai nostri tempi, ha il dovere di coltivare le vere scienze (*veras scientieas colere tenetur*) e con il loro sapiente impiego confondere la sapienza del mondo». Per cui, il dovere del clero di progredire nella propria formazione è richiesta e sostenuta sia dai sacri canoni (Synodi Carthag. can. 24; Synod VII, can. 2) che dai Santi padri della Chiesa (S. Ioan Chrysostom. De Sacerdotio lib. IV cap. 4)[24].

Il sinodo, in base alle motivazioni esposte, esige «l'adempimento coscienzioso di questo santo dovere (*huiusce sacrae obligationis debitum adimplentum a clericis expectat*)» non solo per la gloria di Dio ma anche per il bene della Chiesa e la salvezza della anime, e indica per il raggiungimento di questi scopi la necessità di creare delle biblioteche parrocchiali, distrettuali e diocesane che raccolgano «*ex*

---

nunţiilor apostolici vienezi în Transilvania (1855–1868), vol. I; II, Presa Universitară Clujeană, Cluj, 2003, ed anche sinteticamente W.A. Bleiziffer, *Disciplina dei sacramenti e culto divino – considerazioni canoniche*, Ed. Aeternitas Alba Iulia, 2002, 36–38. Quello che va sottolineato in alcuni documenti di archivio contenenti le informazioni che i delegati inviano alla Santa Sede è lo stato precario delle preparazione del clero: in contromisura alcuni documenti del Primo Concilio Provinciale trattano proprio il tema *de clericorum obligatione in sacris scientiis progredendi ac semet perficiendi.*

[24] Il rinvio a delle fonti che sostengono le affermazioni sinodali dimostrano copiosamente il fato che i redattori del testo godevano di una solida formazione teologica e canonica.

singulis disciplinarum theologicarum obiectis manualia». Per incoraggiare *ulterioris scientificae perfectionis,* che senza errore possiamo definire con il termine *formazione permanente,* il sinodo decide di provocare nel clero questa nobile emulazione e di accordare e distribuire i benefici ecclesiali e i vari sussidi materiali soprattutto a coloro che avranno progredito in questa direzione. I protopresbiteri sono quindi invitati di seguire da vicino questa realtà e di informare tempestivamente la gerarchia, nei rapporti annuali, del progresso conseguito.

Il secondo capitolo dello stesso settimo titolo tratta *De clericorum obligatione moribus ac vita exemplari proficiendi.* Lo stato sacerdotale è considerato eccellente ed esemplare, quindi coerente con il modello fornito da Cristo stesso; oltre alle indicazioni di carattere morale, atte a aumentare la perfezione richiesta dallo stato sacerdotale, il sinodo indica anche la lettura dei libri pii (*librorum piorum lectionem*), e la partecipazione ai raduni distrettuali quali momenti di reciproca informazione e crescita personale, per far cosi crescere lo zelo e lo spirito veramente ecclesiale.

Da tutte queste indicazioni molto puntuali e concise risulta chiaramente l'interesse e la preoccupazione della gerarchia della Chiesa transilvana per una formazione del clero adeguata alle esigenze dei tempi; quindi una formazione continua e permanente che richiede l'attenzione della gerarchia ma anche la responsabilità e il coinvolgimento del clero quale beneficiario di una tale impresa.

Formazione permanente quale impegno personale

I canoni del CCEO parlano di formazione che veste una doppia via: quella impartita nel seminario, quindi la formazione ai ministeri, e quella continua, naturale e necessaria dopo l'avvenuta ordinazione. Da questo punto di vista, il tempo deve essere considerato un fattore importante nella formazione permanente del clero. Il tempo è una delle nozioni più ricche e più complesse che l'uomo possiede, uno degli elementi indispensabili della formazione di qualsiasi tipo. Il tempo diventa così un compagno costante negli sforzi della personale autorealizzazione.

La celebrazione del mistero di Cristo nell'arco dell'anno liturgico diventa per il sacerdote un modo unico e molto diversificato di vivere la propria fede. Durante questo periodo, che nel suo svolgere viene definito da due dimensioni caratteristiche – la continuità e la ciclicità – si sviluppano e vengono vissute tante situazioni personali di cui il sacerdote ne è protagonista. A loro volta, queste provocano a nuove esigenze che l'ideale della vita sacerdotale richiede: la crescita e la maturazione della propria fede, e la contemplazione progressiva dello stesso contenuto di fede in diverse fasi della propria evoluzione umana e spirituale. Il sacerdote assegna il vero valore al proprio tempo nella liturgia che lui stesso celebra. La liturgia non è altro che la permanente santificazione del tempo, che diventa così il luogo in cui il

sacerdote si comprende se stesso come uomo, comprende la sua vocazione e la propria necessità di salvezza. L'intero percorso di formazione permanente si trova, così, nella liturgia. Essa crea e mette in rilievo la dinamica della vita sacerdotale che intreccia contemporaneamente più realtà che si completano necessariamente: la gioia della chiamata, la personale risposta alla santità, lo sforzo verso la perfezione, ma anche la consapevolezza dei propri limiti di fronte al mistero di questo sacramento.

Tutti i momenti di questa dinamica sono legati all'evento centrale della nostra fede, la morte e risurrezione di Cristo, che deve diventare il modello e la chiave per leggere la vita dei sacerdoti, una costante ispirazione della loro vocazione. Con la sua morte e risurrezione, Gesù ha cambiato la vita di ogni uomo in un maniera eccellente, ma difficilmente da capire. Siamo stati rinnovati, salvati dal peccato e portati alla comunione con Dio Uno e Trino, ma viviamo ancora in un mondo che non ha ancora raggiunto la sua fine. Come i discepoli di Gesù, i sacerdoti devono vivere appieno questo mistero, in un continuo rinnovamento, conversione e perfezione.

La vita sacerdotale è una forma caratteristica e particolare di vita cristiana, che si sviluppa e si consuma in un rapporto specialissimo con Cristo Signore e con la Chiesa, e come tale comporta una specifica e ontologica configurazione a Lui in vista dell'adempimento della missione assunta (can 323). L'itinerario di formazione sacerdotale, sia precedente all'ordinazione quanto quella permanente, deve essere accolta dai candidati anzitutto come esercizio specifico di vita cristiana radicato in quei diritti e doveri di tutti i fedeli di condurre una vita santa, conforme alla dottrina evangelica, alimentata dalla recezione dei beni spirituali (cf. cann. 13; 16; 17). In questa prospettiva va intesa anche la fondamentale linea formativa tracciata dal Codice per l'itinerario di iniziazione al sacro ministero: «Nel seminario maggiore viene coltivata, provata e confermata più intensamente la vocazione di coloro che, da segni sicuri, sono già stimati idonei ad assumere stabilmente i sacri ministeri» (can. 331 §2).

Il sacerdote è chiamato a contemplare nella sua vita il dono di Dio che gli viene offerto come un aiuto nella realizzazione della Sua volontà nelle varie fasi della propria evoluzione. Dio continua a chiamare e mandare operai nella sua vigna, scoprendo, durante la vita del sacerdote e nelle situazioni in cui la Chiesa e la società vive, il suo piano di salvezza. In questo senso la formazione permanente diventa necessaria per sapere scorgere e seguire la continua chiamata di Dio.

La formazione permanente prevede pertanto un rinnovo continuo, quindi atemporale, della vita del sacerdote attorno al centro vitale – Cristo. In Lui il sacerdote è chiamato a trovare la propria identità e scoprire la verità sulla sua vita. In Lui trova il significato e il compimento di ogni momento della propria storia personale. La formazione permanente è un processo lungo, una scuola dove si impara a ripensare

e riformulare la propria esperienza umana, cristiana, spirituale, educativa e pastorale. La formazione permanente diventa cosi collaborazione al dono che Dio, educatore e formatore delle nostre anime, offre ogni giorno, sotto la guida dello Spirito Santo, un particolare dono che ci vuole avvicinare all'immagine di Suo Figlio, il modello Cristo, il sacerdote eterno.

La formazione permanente è progressiva ed implica anche la continuità. Non è sufficiente esistere un certo progresso graduale in un determinato periodo di tempo; il progresso deve continuare nel tempo, e da questo punto di vista la formazione deve essere perseverante. Parlare di continuità nella formazione non significa pretendere di esistere sempre un processo lineare e perfettamente ascendente. La storia dell'umanità e delle nostre piccole e quotidiane storie ci insegnano che esistono anche momenti di regressione, di caduta e di fermo. Queste realtà sono parte della condizione limitata dell'essere umano, ed è anche la conseguenza del peccato. Quindi, risulta proprio da qui la necessità di uno sforzo, di una ricerca permanente per l'auto-costruzione, di una lotta contro l'egoismo, contro lo scoraggiamento, contro la routine. In effetti non è questa la condizione di tutti gli uomini: «Non ha forse un duro lavoro l'uomo sulla terra e i suoi giorni non sono come quelli d'un mercenario?» (Giobbe 7, 1). D'altra parte, è necessaria una buona dose di umiltà e di pazienza come anche di una costante disposizione a rialzarsi dopo la caduta per riprendere il cammino.

È importante notare anche che la formazione permanente è un dovere personale del sacerdote stesso. Il principio dell'autoistruzione continua ad essere vallabile anche al di fuori del seminario: se i seminaristi non capiscono e non apprezzano già dai tempi della formazione nel seminario la portata e la necessità di una formazione continua, sarà difficile dare a questa l'importanza necessaria una volta inseriti nel prestigioso servizio pastorale quotidiano. Il sacerdote deve oggettivamente puntare alla santità personale, cercando di rendere fecondo il suo apostolato, deve continuare a cercare i mezzi di personale santificazione che lo hanno aiutato a formarsi in seminario: frequente confessione, direzione spirituale, lettura spirituale, ecc., ma deve, altrettanto, trovare spazi quotidiani per la lettura e lo studio (can. 369). Tuttavia, come spesso accade, l'auto-istruzione deve essere stimolata e sostenuta. Da qui risulta la necessità che il vescovo eparchiale promuovi alcuni mezzi che possono aiutare i sacerdoti, in particolare i più giovani.

Conclusione

I profondi cambiamenti che influenzano oggi tutti gli aspetti della vita e richiedono un approccio analitico e diversificato non ci consentono di bloccarci a pratiche della pastorale e della missione che riflettono forme e modelli che non corrispondono più alle esigenze del presente. Per avere una pastorale efficace, realmente corrispondente

alle sfide odierne, dobbiamo essere interpreti consapevoli della necessità di una riflessione responsabile che prenda in considerazione le esigenze di un mondo in cui, meno che nel passato, il sacerdote non viene molto sostenuto nel suo ministero.

Siamo tutti consapevoli che la formazione dei sacerdoti nei seminari, che poi deve continuare con la formazione permanente, è per la Chiesa un argomento molto importante. Dalla formazione dei chierici dipende fondamentalmente il futuro della Chiesa e la realizzazione della sua missione nel mondo. Entrambi Codici di diritto canonico traducono sul piano normativo gli orientamenti conciliari in materia e stabiliscono in regole chiare gli aspetti essenziali della formazione sacerdotale.

La formazione permanente dei sacerdoti nelle circostanze attuali deve essere anzitutto il frutto di un processo di autoeducazione che fa dei chiamati da Dio e ammessi dal Vescovo i primi responsabili della propria iniziazione al presbiterato. «La formazione permanente dei sacerdoti … è la continuazione naturale e assolutamente necessaria di quel processo di strutturazione della personalità presbiterale che si è iniziato e sviluppato in Seminario … con il cammino formativo in vista dell'Ordinazione. È di particolare importanza avvertire e rispettare l'intrinseco legame che esiste tra la formazione precedente l'ordinazione e quella successiva. Se, infatti, ci fosse una discontinuità o perfino una difformità tra queste due fasi formative, deriverebbero immediatamente gravi conseguenze sull'attività pastorale e sulla comunione fraterna tra i presbiteri, in particolare tra quelli di differente età. La formazione permanente non è una ripetizione di quella acquisita in Seminario, semplicemente riveduta o ampliata con nuovi suggerimenti applicativi. Essa si sviluppa con contenuti e soprattutto attraverso metodi relativamente nuovi, come un fatto vitale unitario che, nel suo progresso – affondando le radici nella formazione seminaristica – richiede adattamenti, aggiornamenti e modifiche, senza però subire rotture o soluzioni di continuità. E viceversa, fin dal Seminario maggiore occorre preparare la futura formazione permanente, e aprire ad essa l'animo e il desiderio dei futuri presbiteri, dimostrandone la necessità, i vantaggi e lo spirito, e assicurando le condizioni del suo realizzarsi»[25].

Attraverso l'itinerario serio e metodico della formazione permanente i chierici devono motivare consapevolmente la scelta vocazionale, e continuare in maniera conveniente l'annuncio del Vangelo e il processo di inculturazione della fede nel mondo contemporaneo. La chiarezza degli orientamenti normativi del Codice canonico diventa quindi punto di riferimento obbligatorio che aiuta alla preparazione di sacerdoti che siano in grado di affrontare le sfide del mondo moderno e soprattutto di rispondere alle esigenze dell'evangelizzazione dell'umanità nel terzo millennio.

---

[25] PDV 71.

Ambiguitatea „creaționismului științific” în educație

– despre obiectivele unei critici teologico-filosofice a creaționismului științific –

Marcel Bodea[*]

Résumé : En prenant comme point de départ le message du Pape Jean-Paul II adressé à l'Académie pontificale des sciences sur le thème de l'évolution et de l'origine de l''homme, la critique théologico-philosophique proposée vise le créationnisme scientifique, en étant un avertissement sur les dangers que son ambiguïté entretient dans l'éducation critique théologique à l'égard de ce qui *n'est pas* la théologie chrétienne. La critique se situe : au niveau d'une superposition des horizons de sens radicalement différents (sens scientifique/ sens théologique des faits) ; au niveau des mélanges des langages différents (théologique, scientifique, philosophique). Le créationnisme scientifique, par ses représentants, devient une forme de contestation de la science, des positions théologiques alternatives, de la relevance des objections philosophiques. Sont critiqués les efforts de justifier par des critères scientifiques certaines interprétations bibliques, qui soi-disant, auraient leur légitimité en science. Le risque d'une superposition des critères d'existence et de vérité en science et en théologie représente une autre forme d'ambiguïté.

Mots clés : Jean-Paul II, évolution, créationnisme scientifique, vérité, langages, éducation, sens théologique, sens scientifique.
Cuvinte cheie: Ioan Paul al II-lea, evoluție, creaționism științific, adevăr, limbaj, educație, sens teologic, sens științific.

Argumente pentru tema aleasă în cadrul Simpozionului internațional „*Educație și cultură*”

Încep prin a prezenta trei argumente legate de tema articolului.

1. Primul argument este pentru titlu articolului: „Ambiguitatea Creaționismului științific în educație” (comunicare prezentată în cadrul Simpozion internațional intitulat „*Educație și cultură*”).

Este prezentat pentru început un citat din secțiunea „Cuvânt înainte” din cartea „Creaționismul științific (Ediție generală)” întocmită de cercetători și consultanți ai

[*] *Universitatea Babeș-Bolyai*, Cluj-Napoca

Institutului pentru Cercetări Creaționiste, coordonat de dr. Henry M. MORRIS, Director al Institutului de Cercetări Creaționiste[1]:

> „Cartea aceasta este necesară profesorilor din școlile publice din două motive: (1) există azi o foarte extinsă renaștere a interesului pentru creaționism, și (2) nu există nici o altă carte care să trateze toate aspectele importante ale acestui subiect într-un context strict științific.”

2. Al doilea argument este pentru subtitlul articolului: – *despre obiectivele unei critici teologico-filosofice a „creaționismului științific”*– care subtitlu face referire indirectă la intențiile declarate ale cărții prezentate în citatul de mai sus: Este reluat un sub-citat:

   „[...] o [...] carte care să trateze toate aspectele importante ale acestui subiect într-un context strict științific.”, cu accent pe „*context strict științific*”.

Observație. Analiza nu este o critică a acestei cărți, ci o schiță generală a unei critici la nivelul sensurilor teologice și științifice a ceea ce ar putea fi numit fenomenul „Creaționism științific”, fenomen foarte prezent în SUA în a doua jumătate a sec. XX, mai puțin prezent în Europa, dar care își face totuși simțită influența și aici cu precădere prin intermediul promovării sale de către mediile neoprotestante.

3. Al treilea argument este legat de faptul că o astfel de critică: filosofică, științifică și teologică a Creaționismului științific este și un rezultat al unui proces pedagogic, al dezbaterilor în timp, la seminarele cursurilor de Filosofia științei și Epistemologie (Teoria cunoașterii), discuții și analize avute cu studenții Departamentului de Filosofie din cadrul Universității Babeș-Bolyai, Cluj.

Limita domeniului criticii creaționismului științific

În sens larg, „Creaționismul științific” are în vedere mai multe discipline științifice; pentru a ilustra câteva: Astrofizica; Geologia; Biologia etc. În cadrul fiecărei discipline există la rândul lor mai multe teme științifice la care fac referire acești creaționiști. De exemplu, câteva din Astrofizică, delimitate în felul următor:

- Originea materiei, a energiei și a legilor naturii;
- Începutul universului;
- Originea sistemului solar[2].

1 Cartea este tradusă în românește sub egida: Societatea Misionară Română, în 1992, de către Iosif Țon. [Titlul original: Scientific Creationism Editat de Henry M. Morris Copyright © 1974, Creation-Life Publishers. Translated and produced in the Romanian language by permission of Christian-Life Publishers Traducător: Dr. Iosif Țon Editor: John F. Tipei Coperta și tehnoredactare: Petru Lascău], http://www.hexaimeron.ro/Hexaimeron/Creationismul_Stiintific-Dr_Henry_M_Morris.pdf}

În schița critică propusă aici, subliniind încă o dată că este vorba de o schiță generală a unei critici la nivelul sensurilor teologice comparativ cu cele științifice cu referire la *limbajul teologic* și *limbajul științific*, se va face trimitere doar la știința biologiei și în cadrul acesteia doar la câteva elemente din tema evoluției considerată în sens strict științific-biologic.

Contextul general teologic-metodologic de abordare critică a creaționismului științific

Cu referire la analiza care urmează, s-a pornit, în primul rând, de la mesajul Papei Ioan-Paul II adresat Academiei Pontificale de Științe pe tema evoluției și originii veții. În al doilea rând, teologic și filosofic, s-a avut în vedere Enciclica Papei Ioan Paul II „Fides et Ratio" cu privire la raporturile dintre credință și rațiune.[3] Astfel, critica „creaționismului științific" a fost localizată în planul coordonatelor Mesajului și Enciclicei Pontificale. La baza criticii au stat imaginea științifică-biologică contemporană asupra omului, acceptată și recunoscută de Biserica Catolică, și poziția Bisericii Catolice asupra umanității noastre, într-o lume în care imaginea științifică asupra lumii în general și importanța tehnologiei în viața oamenilor în particular nu pot fi contestate și nici subevaluate. Biserica Catolică regândește în aceste noi timpuri relația dintre rațiune și credință prin dialog deschis și constructiv cu oamenii de știință, acceptând schimbările și provocările, dar numai într-un orizont spiritual de sens teologic creștin. Aceasta atât la un nivel teoretic, cu suport filosofic, cât și la nivel practic, cu implicarea în dezbaterile sociale contemporane asupra valorilor existențial umane, de exemplu etice, ale rezultatelor științifice și ale aplicațiilor tehnologice.[4]

---

[2] Delimitarea aceasta este preluată din Capitolul II – *Haos sau Cosmos*?, pp. 16–35 al cărții menționate mai sus: „Creaționismul științific (Ediție generală)".

[3] Paul John II – Encyclical Letter *Fides et Ratio* (1998)

[4] O foarte succintă justificare a acestor aspecte este ilustrată în continuare prin citatele și trimiterea bibliografică corespunzătoare:
„In these texts, the reader will encounter the views and teachings of Benedict XV, Pius XI, Servant of God Pius XII, Blessed John XXIII, Paul VI and John Paul II on the scientific condition of contemporary man and the value of science, the relationship between faith and reason, the central importance of the human person and the common good, the role of the Catholic Church in the world of science and technology, and the view expressed by successive Popes that the Academy is the 'Scientific Senate' of the Church and takes part in the Petrine ministry. The addresses are of interest to both general readers and specialists, and provide a clear picture of the Catholic Church's evolving relationship with a major field of human endeavour, through which, in constant dialogue with scientists, she provides answers and responses to new needs and challenges. These addresses have offered important reflections not only on the ethical and moral responsibility of the scientific activity of the Academicians, but also on the very meaning of scientific research and on its striving for truth and an increasingly profound knowledge of reality." – Introduction, p. XIV „The addresses given by these [...] Popes to the Pontifical Academy of Sciences at its plenary sessions,

Principalele referințe teologice și filosofice ale criticii creaționismului științific

În această scurtă prezentare, cu precizarea anterioară, pentru a contura, la modul general, cadrul teologic și filosofic în care se înscrie principial critica fenomenului „creaționism științific”, sunt propuse următoarele citate având ca referințe un teolog și un fiosof: Papa Ioan Paul II și Ludwig Wittgenstein.[5,6] Întrucât referința filosofică este mai scurtă, ea este prezentată la început:

‣ **Ludwig Wittgenstein**, câteva Propoziții din Tractatus Logico-Philosophicus (lucrare de referință în Filosofia analitică a sec. XX):

„Filosofia nu este una dintre științele naturii.

(Cuvîntul ′filosofie′ trebuie să desemneze ceva ce stă deasupra sau dedesubtul științelor naturii, dar nu alături de ele.)”[7] – P 4. 111

„Teoria darwinistă nu are de a face mai mult cu filosofia decât orice altă ipoteză a științei naturii.”[8] – P 4.1122

„Lumea este totalitatea faptelor [...].”[9] – P 1.1

„Sensul lumii trebuie să stea în afara ei. În lume totul este cum este și totul se întâmplă cum se întâmplă; nu există în ea nici o valoare, și dacă ar exista ea nu ar avea nici o valoare. Dacă există o valoare, care are valoare, atunci ea trebuie să stea în afara oricărui eveniment și a unui anumit fel de a fi. Căci orice eveniment și orice fel de a fi sunt întâmplătoare. Ceea ce îl face să nu fie întâmplător nu poate să fie *în* lume; căci, dacă ar fi așa, acel

---

study weeks and working groups constitute an unfolding spiritual discourse whose richness can be applied to contemporary conditions, and which express at the highest level the relationship that must exist between reason and faith, science and religion, the human person and the common good, and more generally, technology and morality.” – Introduction, p. XVII • Papal Addresses to The Pontifical Academy of Sciences 1917–2002 and to The Pontifical Academy of Social Sciences 1994–2002 [Benedict XV; Pius XI; Pius XII; John XXIII; Paul VI and John Paul II], Ex Aedibvs Academicis In Civitate Vaticana – MMIII, Address: The Pontifical Academy of Sciences Casina Pio IV, 00120 Vatican City http://www.pas.va/content/dam/accademia/pdf/sv100.pdf

5 Sursa citatelor papale este: https://www.ewtn.com/library/PAPALDOC/JP961022.HTM

6 Sursa citatelor filosofice este: • în limba română: Ludwig Wittgenstein – *Tractatus Logico-Philosophicus*, traducere Mircea Flonta și Mircea Dumitru, Editura Humanitas, București, 2001; • în limba engleză: Project Gutenberg’s Tractatus Logico-Philosophicus, by Ludwig Wittgenstein; Project Gutenberg License included with this eBook or online at www.gutenberg.org; Release Date: October 22, 2010 [EBook #5740].

7 „Philosophy is not one of the natural sciences. (The word ′philosophy′ must mean something which stands above or below, but not beside the natural sciences.)”

8 „The Darwinian theory has no more to do with philosophy than has any other hypothesis of natural science.”

9 „The world is the totality of facts, [...].”

ceva ar fi iarăși întîmplător.
El trebuie să stea în afara lumii."[10] – P 6.41

„Noi simțim că chiar și atunci când *toate* problemele științifice *posibile* primesc un răspuns, problemele noastre de viață încă nu sunt câtuși de puțin atinse. [...]"[11] – P 6.52.

‣ **Papa Ioan Paul II**,

Mesaj adresat Academiei Pontificale de Științe: despre evoluție

Mesaj transmis Academiei Pontificale de Științe pe data de 22 Octombrie, 1996

de către Papa Ioan Paul II

Papa Ioan Paul II începe cu o referire explicită la știința contemporană cu aprecierea implicită a importanței rezultatelor științifice asupra vieții omului:

2.) „În cuprinsul acestei sesiuni veți fi angajați la o ′reflecție asupra științei în contextul mileniului al III-lea′ începând cu determinarea principalelor probleme cu care se confruntă științele și care au o influență asupra viitorului omenirii."[12]

și continuă cu o afirmare, de asemenea explicită, a limitelor hermeneuticii teologice și a necesității distincției între domenii, domenii cum sunt TEOLOGIA și ȘTIINȚA:

3.) „În ceea ce mă privește, atunci când am primit participanții la adunarea plenară a Academiei, pe 31 octombrie 1992, am folosit ocazia – și exemplul lui Galileo Galilei – pentru a atrage atenția asupra necesității de a folosi o abordare hermeneutică riguroasă în căutarea unei interpretări concrete a textelor inspirate. Este important să se stabilească limite adecvate în înțelegerea Scripturii, excluzând orice fel de interpretări neobișnuite care ar face ca textele scripturale să însemne ceva ce nu au intenția să însemne. Pentru a marca limitele propriilor lor domenii, teologii și cei care lucrează la exegeza Scripturii trebuie să fie bine informați cu privire la rezultatele ultimelor cercetări științifice."[13]

---

[10] „The sense of the world must lie outside the world. In the world everything is as it is and happens as it does happen. *In* it there is no value -and if there were, it would be of no value. If there is a value which is of value, it must lie outside all happening and being-so. For all happening and being-so is accidental. What makes it non-accidental cannot lie *in* the world, for otherwise this would again be accidental. It must lie outside the world."

[11] „We feel that even if *all possible* scientific questions be answered,the problems of life have still not been touched at all.[...]"

[12] „In the course of this plenary session, you will be undertaking a ′reflection on science in the shadow of the third millennium,′ and beginning to determine the principal problems which the sciences face, which have an influence on the future of humanity."

[13] „For my part, when I received the participants in the plenary assembly of your Academy on October 31, 1992, I used the occasion – and the example of Gallileo – to draw attention to the necessity of using a rigorous hermeneutical approach in seeking a concrete interpretation of the inspired texts. It is important to set proper limits to the understanding of Scripture, excluding any unseasonable interpretations which would make it mean something which it is not intended to mean. In order to mark out the limits of their own proper fields, theologians and those working on the exegesis of the Scripture need to be well informed regarding the results of the latest scientific research."

Din punct de vedere filosofic, hermeneutica teologică aplicată textelor inspirate localizează interpretările într-un orizont de sens strict Cristianic. Informarea corectă a teologilor cu privire la rezultatele științelor îi constrînge pe aceștia pentru început, ca o condiție necesară, la o relocalizare a lor într-un orizont strict științific de sens cu privire la rezultatele științifice.

4.) Cu referire la Enciclica *Humani Generis* a Papei Pius XII din 1950 care făcea și ea referire la evoluționism, Papa Ioan Paul II spune:

> „Având în vedere cercetarea științifică a epocii sale și luând în considerare cerințele specifice teologiei, enciclica Humani Generis a tratat doctrina 'evoluționismului' ca pe o ipoteză serioasă, demnă de investigare și de studiu serios, alături de ipoteza opusă ei."[14]

În privința stadiului actual al cercetărilor științifice, Papa Ioan Paul II spune în continuare:

> „Astăzi, la mai mult de o jumătate de secol după apariția acelei enciclice, unele noi descoperiri ne conduc spre recunoașterea evoluției ca fiind mai mult decât o ipoteză. De fapt, este remarcabil faptul că această teorie a avut o influență progresivă mai mare asupra spiritului cercetătorilor, ca urmare a unei serii de descoperiri în diferite discipline academice. Convergența rezultatelor acestor studii independente – care nu a fost nici planificată, nici căutată – constituie, în sine, un argument important în favoarea teoriei."[15]

Este exprimată aici o atitudine clară de recunoaștere a științei și rezultatelor sale (fără nicio urmă de posibilă asimilare [fie ea și parțială] sau de contestare a științei; o astfel de atitudine îi este însă străină „creaționismului științific").

Cu referire la semnificația epistemologică a unei teorii științifice în general, și a unei teorii evoluționiste în particular, se spune în continuare:

> „Care este semnificația unei astfel de teorii? A formula această întrebare înseamnă a intra în domeniul epistemologiei. O teorie este o construcție metaștiințifică, care este distinctă, dar în armonie cu rezultatele observației. Cu ajutorul unei astfel de teorii, un grup de date și fapte independente pot fi legate între ele și interpretate într-o explicație comprehensivă. Teoria își dovedește validitatea în măsura în care poate fi verificată. Este constant testată prin corespondența cu faptele; când nu mai poate explica aceste fapte, ea își arată limitele și lipsa de utilitate și trebuie revizuită."[16]

---

[14] „Taking into account the scientific research of the era, and also the proper requirements of theology, the encyclical Humani Generis treated the doctrine of 'evolutionism' as a serious hypothesis, worthy of investigation and serious study, alongside the opposite hypothesis."

[15] „Today, more than a half-century after the appearance of that encyclical, some new findings lead us toward the recognition of evolution as more than an hypothesis. In fact it is remarkable that this theory has had progressively greater influence on the spirit of researchers, following a series of discoveries in different scholarly disciplines. The convergence in the results of these independent studies – which was neither planned nor sought – constitutes in itself a significant argument in favor of the theory."

[16] „What is the significance of a theory such as this one? To open this question is to enter into the field of epistemology. A theory is a meta-scientific elaboration, which is distinct from, but in harmony

În continuare este afirmată condiționarea unei astfel de teorii științifice, cum este „evoluționismul”, de premise filosofice, de idei filosofice, în principal împrumutate din Filosofia naturii:

> „Mai mult decât atât, elaborarea unei teorii precum cea a evoluției, în timp ce ascultă de necesitățile coerenței cu datele de observație, trebuie să implice, de asemenea, preluarea unor idei din filosofia naturii.”[17]

Este subliniată mai departe, cu referire la „evoluționism”, diversitatea alternativă a mecanismelor științifice explicative cu privire la aceleași fapte, aceasta ținând cont și de aspectele filosofice, implicate cu accente diferite, în interpretarea științifică. Sunt astfel evidențiate dificultățile științifice inerente unei teorii științifice unitare fără ca acest aspect să determine o reacție imediată de contestare a respectivei teorii științifice:

> „Pentru a spune adevărul, mai degrabă decât să vorbim despre teoria evoluției, este mai corect să vorbim despre teorii ale evoluției. Folosirea pluralului este necesară aici – în parte datorită diversității explicațiilor privind mecanismul evoluției și, în parte, datorită diversității filosofiilor implicate. Există atât teorii materialiste și reducționiste, cât și teorii spiritualiste.”[18]

În ce privește sensul extraștiințific al teoriilor științifice, acesta este unul filosofic, respectiv teologic:

> „Aici judecata finală se află în competența filosofiei și, dincolo de aceasta, a teologiei.”[19]

6.) Aspect foarte important, Papa Ioan Paul II subliniază importanța distincțiilor metodologice dintre domenii în ceea ce privește orientarea obiectivelor cunoașterii:

> „Înțelegerea metodei folosite la diferite niveluri ale cunoașterii face cu putință concordanța a două perspective ce par ireconciliabile la prima vedere. Științele observației descriu și măsoară cu tot mai mare precizie multiplele manifestări ale vieții, înscriindu-le pe o axă temporală. [...] Dar experiența unei cunoașteri metafizice, a conștiinței de sine și a conștientizării de sine, a conștiinței morale, a libertății sau a experienței estetice și

with, the results of observation. With the help of such a theory a group of data and independent facts can be related to one another and interpreted in one comprehensive explanation. The theory proves its validity by the measure to which it can be verified. It is constantly being tested against the facts; when it can no longer explain these facts, it shows its limits and its lack of usefulness, and it must be revised.”

[17] „Moreover, the elaboration of a theory such as that of evolution, while obedient to the need for consistency with the observed data, must also involve importing some ideas from the philosophy of nature.”

[18] „And to tell the truth, rather than speaking about the theory of evolution, it is more accurate to speak of the theories of evolution. The use of the plural is required here -in part because of the diversity of explanations regarding the mechanism of evolution, and in part because of the diversity of philosophies involved. There are materialist and reductionist theories, as well as spiritualist theories.”

[19] „Here the final judgment is within the competence of philosophy and, beyond that, of theology.”

a experienței religioase trebuiesc analizate prin reflecție filosofică, în timp ce teologia încearcă să clarifice semnificația ultimă în conformitate cu planurile Creatorului.”[20]

7.) Din perspectivă biblică, viața, viața omului în special, este o formă de existență care dincolo de simplul fapt biologic de „a fi o formă specifică superioară de existență” este „un fapt încărcat cu valoare” cu o valoare care transcende lumea faptelor, care nu este din lumea faptelor:

„Biblia, de fapt, poartă un mesaj extraordinar despre viață. Ea ne arată viața, în măsura în care ea caracterizează cele mai înalte forme de existență, ca fiind pătrunsă de un spirit al înțelepciunii.”[21]

Poate fi corelat aici acest aspect teologic cu poziția filosofului Ludwig Wittgenstein (din Tractatus Logico-Philosophicus), reluând două citate care au fost menționate mai sus:

„Lumea este totalitatea faptelor [...].” – P 1.1

(cu observația că, la Wittgenstein, știința se ocupă *doar* cu așa ceva, doar cu un sens științific intern al faptelor: *sensul* [științific] „propozițiilor cu sens wittgensteiniene”), respectiv:

„Sensul lumii trebuie să stea în afara ei. În lume totul este cum este și totul se întâmplă cum se întâmplă; [...] Dacă există o valoare care are valoare, atunci ea trebuie să stea în afara oricărui eveniment și a unui anumit fel de a fi. [...] El {sensul lumii n.n.} trebuie să stea în afara lumii.” – P 6.41

(cu observația că, la Wittgenstein, teologia se ocupă, în mod specific ei, cu așa ceva: cu un altfel de sens, un *sens teologic al lumii* care este exterior [în afara] faptelor).

Încă o dată, pentru a marca și filosofic distincția dintre domenii:

„Noi simțim că chiar și atunci când toate problemele științifice *posibile* primesc un răspuns, problemele noastre de viață încă nu sunt câtuși de puțin atinse. [...]” – P 6.52.

---

[20] „An appreciation for the different methods used in different fields of scholarship allows us to bring together two points of view which at first might seem irreconcilable. The sciences of observation describe and measure, with ever greater precision, the many manifestations of life, and write them down along the time-line. […] But the experience of metaphysical knowledge, of self-consciousness and self-awareness, of moral conscience, of liberty, or of aesthetic and religious experience – these must be analyzed through philosophical reflection, while theology seeks to clarify the ultimate meaning of the Creator's designs.”

[21] „The Bible, in fact, bears an extraordinary message about life. It shows us life, as it characterizes the highest forms of existence, with a vision of wisdom.”

O perspectivă de ansamblu din perspectiva filosofiei și teologiei analitice asupra obiectivelor unei critici la nivel de sens a „creaționismului științific"

Analiza critică teologico-filosofică propusă aici este în contextul teologic-metodologic precizat anterior. Există și alte abordări teologic-analitice complementare care pun accent pe analiza riguroasă a conceptelor, pe formele de expresie prin limbaj, pe coerența logică, pe precizia semantică, pe invocarea legitimă și corectă a argumentelor (inventarierea sofismelor, gradul de citare adecvată și nedenaturată etc.), dar ele nu au fost vizate explicit aici.

Obiectivul acestei analize critice, atât din perspectivă filosofică (filosofia-analitică), cât și teologică (teologia analitică) a ceea ce într-un orizont (post)modern al culturii se numește „creaționism științific", îl reprezintă avertismentul cu privire la pericolele pe care le are ambiguitatea semnificației creaționismului științific, în primul rând pentru educația teologică atunci când este urmărit un proces teologic educativ critic în ce privește ceea ce NU este teologia (în particular teologia creștină), aceasta pornind de la obiectivele, metodele și conținutul, să-i zicem, doctrinei „creaționismului științific". Ambiguitatea vizată aici constă în esență din amestecarea, suprapunerea unor „orizonturi de sens" radical diferite: „sens științific [*intern* ′faptelor′]" și „sens teologic [*extern* ′faptelor′]".

În primul rând, este vorba de analiza semnificației unui pseudoconcept: „creaționismul științific" nu este nici teologie, nici știință, nici o formă de filosofie sau filosofare; este doar o formă de speculație hermeneutică al cărei conținut nu se încadrează în niciunul din cele trei domenii menționate. Este criticabil din toate cele trei perspective. (De exemplu, încercarea de a considera „creaționismul științific" ca o formă de teologie induce riscul de a lărgi atât de mult sfera de cuprindere a teologiei încât orice imagine interpretativă a lumii, fie ea încărcată cu conotații valoric-existențiale umane, să devină o formă de religiozitate sau, încă, religia să devină o simplă formă de umanism printre alte forme). Prin reacția la astfel de critici, „creaționismul științific [reprezentanți ai săi]" devine o formă de contestare a științei, a pozițiilor teologice alternative, a relevanței obiecțiilor filosofice. De exemplu, pentru unii reprezentanți ai unor așa-zise institute de cercetare creaționistă, cei care iau în serios poziția teologică a Papei și a Academiei Pontificale de Știință sunt doar niște bieți creduli naivi dispuși să accepte că „Luna este făcută din brânză verde" dacă Papa ar susține așa ceva. Mai mult chiar, se ajunge la radicalism extrem: pentru acești reprezentanți, de fapt, „catolicii nici nu sunt considerați

creștini adevărați"(!).[22] Structura sofistică a unei astfel de argumentări prin ironizarea oponentului este evidentă. Deși foarte utilă, o analiză a sofisticii argumentației creaționiștilor științifici nu este nici măcar parțial avută în vedere aici. Accentele propuse în critica de față, așa cum s-a menționat, sunt altele, sunt la nivelul sensurilor de semnificare în limbaje diferite (teologic, științific, filosofic).

În al doilea rând, ca o consecință, este vorba de analiza unor interpretări teologice ale unor rezultate științifice, dislocate din contextul lor strict științific și în acest fel străine de obiectele, obiectivele și metodele teologiei creștine în general. În treacăt fie spus, reciproca este de asemenea valabilă: atunci când filosofi sau oameni de știință dislocă fragmente din textul scriptural și le interpretează în propria lor paradigmă filosofică sau științifică de lectură, în mod evident este denaturată semnificația teologică a textului biblic.

Revenind la „creaționismul științific", mai este vorba, în plus, și de eforturile cu orice chip de a justifica prin știință, pe de o parte prin rezultate ale științei, pe de altă parte metodologic, prin criterii de științificitate, anumite asertiuni scripturale și a orienta astfel spre anumite interpretări ale textelor scripturale care, chipurile, s-ar legitima în știință și s-ar articula, s-ar adapta rezultatelor și procedurilor științifice. Într-o reformulare la nivel de limbaje, aceasta revine la a susține că sensuri științifice interioare unei anumite științe, cu referire la anumite fapte, pot sta la baza unor sensuri teologice cu referire la aceleași fapte. Mai grav, într-o variantă mai generală, este încercarea, chiar dacă nu la nivel programatic sau conștient, de a legitima în vreun fel teologia prin știință.[23] Aceasta înseamnă pași spre intersecția teologiei cu știința, pași spre criterii de științificitate care pot expune periculos teologia. Sunt de subliniat în acest sens deosebirile radicale între *criteriile de existență* și *criteriile de adevăr* ale științelor empirice și științelor formale și cele ale teologiei. De exemplu, un *adevăr empiric* (al fizicii, al biologiei, al antropologiei, al istoriei etc.) diferă semnificativ de un *adevăr matematic* (sau *logic*) și ambele diferă radical de un *adevăr de credință* (al *teologiei*). „Creaționismul științific" privit ca o încercare de împăciuitorism sau

---

[22] „[...] Creationist organizations are composed mostly of conservative Protestants, especially Baptists. The response to the Pope′s message was predictable. [...] Bill Hoesch, speaking for the Institute for Creation Research (ICR), sniffed, ′Obviously, the Pope has a lot of followers, and if he said the moon was made out of green cheese, a lot of people would believe him on that too, but it doesn't mean it's true.′ (Applebome 1996:A4). For these very conservative Protestants, the Pope′s statement fell upon deaf ears, for they do not consider Catholics to be true Christians. They define Christians as ′Bible-believers′ (i.e., literalists) who in addition have a personal, ′born again′ relationship with God. They could easily have ignored entirely the Pope′s views." – Sursa textului anterior: *Creationists and the Pope's Statement*, By Eugenie C. Scott. (This essay originally appeared in *The Quarterly Review of Biology* 72.4, December 1997.) • https://ncse.com/religion/creationists-popes-statement

[23] Este amintită în acest context încercarea unei ideologii de a se legitima prin știință: „Socialismul științific"; prin analogie, este la fel de sortită eșecului legitimarea, chiar și parțială, a teologiei prin știință așa cum „Creaționismul științific" o încearcă de fapt.

de articulare transdisciplinară între știință și teologie expune, dacă nu chiar tinde (inconștient) să subordoneze teologia cu problematicile sale existențiale unor canoane științifice. Nu în ultimul rând, atunci când „împăcarea” teologie–știință nu apare ca posibilă este pur și simplu contestată știința. În abordările creaționiștilor implicați în astfel de întreprinderi, sentințe de felul „Imposibilitatea dovedirii științifice a originilor” sau „Evoluția nu poate fi dovedită” apar frecvent.[24]

Pentru a ilustra însă *analitic* diferența majoră dintre sensul științific al unei propoziții și sensul teologic al unei propoziții similare este prezentat în continuare un exemplu, cu precizarea că nu se face aici o analiză de detaliu nici a sensului specific științific, nici a sensului specific teologic al propozițiilor, ci este doar sugerată, într-un mod simplu și elocvent, nelegitimitatea unor transferuri de sensuri și semnificații dinspre știință înspre teologie (și reciproc). Exemplul nu își propune decât să fie unul neutru-filosofic, doar un exemplu filosofic de clarificare analitică conceptuală la nivel de diferențe de „sens” ale unor exprimări similare în limbaje diferite.

Exemplu:

• Să presupunem că privim două „ființe” ca obiecte de studiu ale biologiei: un om-obiect și o maimuță-obiect. Fără a complica prezentarea (descrierea) la acest „nivel de științificitate”, trebuie să acceptăm, de bună credință, că înregistrăm factual o mulțime de similarități anatomice, fiziologice, comportamentale în raport cu mediul natural etc. ale celor două obiecte-biologice, similarități care ne îndreptățesc să facem afirmația cu *sens-factual-biologic*, adusă într-un limbaj științific simplu, următoare: „Omul este după chipul și asemănarea maimuței.”. Este o afirmație cu un conținut strict factual-biologic adevărată sau falsă în raport cu gradul de corespondență cu faptele (epistemologic-științific: *teoria adevărului corespondență*). [Desigur, similaritățile se pot multiplica la diferite niveluri de complexitate: genetică etc., dar principial toate sunt fapte biologice, doar fapte biologice.] Adevărul sau falsitatea științifică a acestei propoziții se evaluează numai pe baza *criteriilor de adevăr* stabilite și acceptate de comunitatea oamenilor de știință biologi, cei care stabilesc paradigma de științificitate a ceea ce se numește: *știința* BIOLOGIE.

Observație. „*Asemănarea* în sens biologic” sau „*evoluția* în sens biologic” sunt sintagme științifice specific biologice. Orice *criterii de existență* sau orice *criterii de adevăr* sau orice *dovezi* care vizează sensul științific al unor propoziții care le conțin aparțin metodologic paradigmei științifice a biologiei. A pretinde că te referi științific la sensul lor, la *adevăr științific*, *existență în sens științific*, *dovadă științifică*, *dezbatere științifică* etc. înseamnă a intra în interiorul comunității științifice respective

[24] Sintagmele au fost preluate din cap. I al cărții amintite „Creaționismul științific (Ediție generală)” unde apar ca și subtitluri de paragrafe.

și a „juca” jocul după regulile acelei comunități. A contesta științificitatea unor dovezi sau chiar a unei teorii științifice în cadrul unei științe din exteriorul acesteia este cel puțin o dovadă de impostură științifică, de amestec în treburile interne ale unei științe fără a te expune științific dezbaterilor din interiorul comunității acceptând regulile de comunicare și de control intersubiectiv impuse de comunitatea științifică respectivă. „Creaționismul științific”, prin reprezentanții săi, procedează frecvent în acest fel.[25] Revenim la propoziția cu sens biologic „Omul este după chipul și asemănarea maimuței.”. A vorbi biologic în acest fel, dincolo de „asemănările” biologice trebuie acceptat că noțiunea de „chip” stă aici tot la un nivel biologic, cel al unei anumite *forme biologice*. Propoziția nu are nici un „extra” sens existențial uman sau, mai general, valoric uman. De exemplu, nicio normă a unei „etici laice”[26] nu se legitimează în vreun fel în faptul științific biologic al asemănării biologice dintre om și maimuță. La modul general, a legitima sensuri valorice existențial umane pe sensul strict științific intern al faptelor nu are nici filosofic, nici științific, și nici teologic legitimitate. Este, cel puțin, o sursă de ambiguitate și confuzie, ca să nu mai vorbim de acele consecințe dramatice, așa cum o dovedește istoria, care pot afecta însăși destinul ființei umane (prin *ființă* înțelegând aici mult mai mult decât „ființa biologică”). Este, ca să completăm cu un exemplu poate mai sugestiv, oarecum mai la limită, ca și când s-ar încerca legitimarea a ceva din ceea ce se numește uneori forța iubirii dintre oameni sau dintre om și Dumnezeu (Dumnezeu și om) pe forța de natură fizică a atracției gravitaționale, de exemplu.[27]

• Fie afirmația teologică: „Omul este după chipul și asemănarea lui Dumnezeu”.

Aceasta este o afirmație cu un conținut strict teologic. Problema adevărului teologic al acestei propoziții se pune numai pe baza unor *criterii de adevăr* acceptate, la nivel teologic, de comunitatea teologilor[28], adevăruri pentru care se poate folosi sintagma de *adevăruri de credință*. De data aceasta, „*asemănarea* cu Dumnezeu”, „după *chipul* lui Dumnezeu” sunt cuvinte și sintagme specific teologice. Orice *criterii de existență* sau *orice criterii de adevăr* sau orice *dovezi* care vizează sensul teologic al unor propoziții care le conțin aparțin, într-o exprimare filosofică, unei paradigme teologice. Și în acest caz, a pretinde că te referi teologic la sensul lor, la *adevăruri*

[25] „Since there is no real scientific evidence that evolution is occurring at present or ever occurred in the past, it is reasonable to conclude that evolution is not a fact of science, as many claim. In fact, it is not even science at all, but an arbitrary system built upon faith in universal naturalism.”, citat după: Henry M. Morris – *The Scientific Case Against Evolution*, http://www.icr.org/home/resources/resources_tracts_scientificcaseagainstevolution/

[26] Nu sunt avute în vedere aici acele etici particulare care vizează atitudinea omului față de animale în general, dar chiar și într-un astfel de caz observația de principiu rămâne valabilă.

[27] Exemplul nu a fost ales întâmplător, au existat astfel de cazuri, dar ele numai sunt menționate aici.

[28] Comunitatea teologilor la care se face referință aici este subînțeleasă ca fiind cea a teologilor catolici.

de credință, la forme de *existență în sens teologic*, la *dovezi teologice* (de *credință*), la *dezbateri teologice* înseamnă a intra în interiorul unei comunități teologice și a te adapta regulilor de interpretare, de validare, de argumentare etc. specifice acelei comunități. Și aici, a contesta ceva teologic din cadrul acelei „forme de viață" și de manifestare teologică este o dovadă de impostură teologică, de amestec în treburile interne ale unei comunități teologice fără a te expune teologic dezbaterilor din interiorul comunității acceptând regulile de comunicare și de control intersubiectiv impuse de comunitatea teologică respectivă. „Creaționismul științific", prin reprezentanții săi, procedează frecvent în acest fel nu numai în raport cu comunitățile și este o dovadă de impostură teologică, de amestec în treburile interne ale unei comunități teologice fără a te expune teologic dezbaterilor din interiorul comunității. O completare posibilă, sugestivă în acest sens, ar fi următoarea: în perspectivă creaționistă, doctrina creștină a creației este redusă de aceștia doar la o creație originară (creatio originalis) considerată încheiată și perfectă, fiind astfel una statică, încremenită, nesupusă evoluției. Se uită două concepte importante ale tradiției creștine: creația continuă (creatio continua) și noua creație (creatio nova). Complementar, se uită, sau nu se acceptă, însăși libertatea omului – și el produs al creației Divine – care îi conferă acestuia o formidabilă dinamică evolutivă (numeroase exemple, atât din Vechiul Testament, cât și din Noul Testament stau ca o mărturie evidentă pentru aceasta).[29]

Revenim la propoziția cu sens teologic „Omul este după chipul și asemănarea lui Dumnezeu.". În continuare, exprimările prin negația „NU" la nivelul sensurilor vor să sublinieze existența reală a unor diferențe de sens care trebuie acceptate și nu șterse, atenuate, acordate, împăcate. Mesajul este acela că teologia și știința sunt domenii diferite care pot și trebuie să coexiste împreună fără ca fiecare să fie câte puțin și din cealaltă. Ca mesaj educațional, există ora de biologie cu tema evoluționismului în sens biologic, dar și ora de religie cu tema creației în sens teologic. Ora de „creaționism științific" ar fi o sursă de confuzii, tensiuni, ambiguități. A vorbi teologic de „asemănarea" omului cu Dumnezeu NU înseamnă a vorbi într-un sens biologic, unul de felul celui după care omul se aseamănă natural cu maimuța (sau cu alte organisme biologice). De asemenea noțiunea de „chip" stă aici la un nivel teologic și NU biologic.[30] În acest fel, propoziția teologică NU are la rândul ei niciun sens factual științific-biologic în ce privește semnificarea chipului lui Dumnezeu.

---

[29] Călin Săplăcan – *Teologia după Darwin: evoluție și creație*, în „Darwin și gândirea evoluționistă", Giurgiu, Pelican, 2010, 279.

[30] Din perspectiva istoriei creștinismului (dar și a iudaismului) există numeroase interpretări și studii de factură teologică asupra acestei chestiuni. În abordarea teologică modernă a acestui aspect tradiția trebuie cunoscută și integrată modernității. (Aceasta nu este o caracteristică numai a teologiei.)

Exemplul ales anterior s-a vrut a fi doar unul de factură analitică, sugestiv și clarificator în cât mai puține cuvinte pentru „diferențele de sens" în „limbaje diferite" (aici *limbaj științific* și *limbaj teologic*).

„Cazul Galilei" rămâne o referință și pentru analiza de față. „Creaționismul științific", în raport cu evoluția în sens biologic este în cele din urmă o reluare modernă a „cazului Galilei" prin „cazul Darwin". Analogia biologiei cu mecanica este cât se poate de ilustrativă. Acum, la sute de ani după „momentul Galilei", se observă cât de puțin relevante teologic au fost niște descrieri și explicații mecaniciste (științifice) ale unor fapte/fenomene mecanice pentru ceea ce reprezintă în fond mesajul existențial al Scripturilor. Omul de știință are ca *referință* REALUL, doar realul, făcând apel la rațiunea științifică în construcția de modele descriptive și explicative științifice ale acestui real (precum au făcut-o Galilei și Darwin), pe când teologul are ca *referință* o transcendență, un „dincolo" de acest real: ÎMPĂRĂȚIA CERURILOR, făcând apel în primul rând la credință.[31] Opțiunea pentru soare sau pentru pământ ca referențial al descrierii științifice mecanice a faptelor astronomice nu este decât o chestiune internă a fizicii, subordonată în ultimă instanță simplicității modelului științific propus. (Științific vorbind, în problema mecanică „a celor două corpuri", referențialul ales în general pentru descrierea mecanică a mișcărilor este *centrul de masă*, în fapt un punct geometric asociat sistemului mecanic și înzestrat cu anumite proprietăți fizice.)

Cu referire la biologie și evoluție biologică, ce este în fond, strict științific vorbind, „evoluția"? Este prezentată aici, în mod direct, o definiție simplă, extrem de accesibilă astăzi oricui, citând ca sursă „Enciclopedia liberă Wikipedia":

> „În biologie, *evoluția* este fenomenul prin care o populație de organisme vii își transformă treptat caracterele fizice și comportamentul, pierzând anumite caractere sau obiceiuri sau căpătând caractere și obiceiuri noi, ceea ce modifică specia, și uneori creează, dintr-o populație unică, două populații diferite (noi varietăți sau specii [...])."[32]

În continuare este făcut un scurt comentariu pornind de la această definiție. Prima observație este una conceptuală. Trebuie remarcat de la bun început că noțiunea de „evoluție" este încărcată în mod obișnuit cu semnificații la nivel de sens valoric, semnificații și sensuri pe care o teorie științifică, un concept științific nu le are și nici nu-și propune să le aibă. O știință în sine este neutră, prin însăși natura sa științifică, la valori exterioare ale conceptelor și descrierilor sale științifice, de orice fel ar fi aceste valori. Desigur, ea (rezultatele ei) poate fi conotată valoric, dar aceasta pe considerente complet exterioare științei ca atare (a științei ca știință). Deci, simplificând

[31] Călin Săplăcan – *On the Frontier of Languages. The language of science/ the language of theology*, în „Logos architekton. Journal of logic and philosophy of science", n.7, 2013, p.67–68.

[32] W Evoluție Wikipedia.

detalierea, prin evoluție biologică, de principiu, nu se înțelege nimic altceva decât corelarea într-o descriere și explicație științifică a unor fapte biologice subordonându-le principiului biologic al adaptării unei specii la mediu prin supraviețuirea speciei respective ca urmare a posibilității indivizilor ei de a se reproduce. O altă sintagmă des întâlnită, dar cu același sens biologic (și cu aceleași riscuri de conotare valorică exterioare biologiei) este cea de „luptă pentru existență”, care biologic înseamnă doar că cel mai adaptat la mediul natural de viață își câștigă dreptul biologic de a avea urmași, de a-și perpetua specia. Astfel simplificate lucrurile, biologii sunt în acord cu această „aproximare”, se poate observa stricta și în fond limitata interpretare științifică a „faptului biologic”. Încercarea adaptării unei hermeneutici teologice a textelor scripturale pentru a da seama de această concretețe factuală biologică este similară cu intrarea teologic interpretativă în problemele interne ale mecanicii în scopul de a orienta alegerea unui sistem sau de referință descriptivă mecanică sau a altuia.

În puținele pagini anterioare au fost schițate, din perspectiva filosofiei și teologiei analitice, doar câteva posibile linii ale unei anumite perspective critice, la nivel de sens al limbajelor, a „creaționismului științific”.

Concluzii

I.

- Teologia nu este una dintre științele naturii.
- Teologia nu este condiționată sau legitimată de vreo știință a naturii.
- Teologia vizează sensuri ale unor fapte, sensuri pe care aceste fapte -ca fapte științifice ale uneia sau alteia dintre științe – nu le au și nici nu le pot avea (privite doar ca fapte științifice propriu-zise).
- Parafrazând una dintre afirmațiile Papei Ioan Paul II, s-ar putea spune că, dacă o Teorie științifică este o metaconstrucție teoretică asupra sensului științific al faptelor de observație, atunci, admițând ca o convenție de limbaj, o „Interpretare teologică” este o metaconstrucție asupra sensului unor fapte într-un orizont specific de sens, cel creștin deschis de Isus prin Noua Alianță, prin Noul Testament; adică nimic de-a face, în mod direct, cu știința.

II.

- Poziția „creaționismului științific” exprimată „științific” cu referire la probleme științifice concrete este, eufemistic vorbind, cel puțin naivă.

- Biblia nu este o carte de știință; cărțile de știință nu sunt în nici un fel texte scripturale chiar dacă numeroase fapte biblice se regăsesc ca „fapte-obiect de cercetare” al unora dintre științe.
- *Teoria evoluției*, ca teorie științifică biologică, nu susține, nu stă la baza niciunei ideologii (de exemplu, marxismul) așa cum pretinde „creaționismul științific”.
- La nivel formal, „creaționismul științific” excelează prin sofisme și alte erori logice în argumentare, prin premise de la bun început tendențioase în a orienta anumite interpretări.
- „Creaționismul științific” NU este știință, NU este teologie, NU este filosofie.
- „Creaționismul științific” tinde să șteargă frontiera dintre știință și teologie/religie creând ambiguități și tensiuni la nivelul distincțiilor dintre sensurile teologice și sensurile științifice ale faptelor, împiedicând astfel, în ultimă instanță, dialogul constructiv dintre știință și teologie care ar permite fiecăreia să se clarifice cu propriul domeniu de cercetare și exprimare.[33]

Încheiere

În încheiere este propusă o analogie, care poate fi sugestivă și plină de mesaj creștin, pornind de la cuvintele lui Isus, (din Mt, 22, 21): „[...] Atunci le-a zis: ′Dați-i, așadar, cezarului ceea ce este al cezarului și lui Dumnezeu ceea ce este al lui Dumnezeu′.” Parafrazând, desigur doar cu o intenție concluzivă clarificatoare, poate, am putea spune: „Să dăm științei ceea ce este al științei și teologiei ceea ceea ce este al teologiei.”

[33] Călin Săplăcan – Conditions for a Possible Dialogue between Theology and Science from the ′Perspective of the Concept of Frontier′, în „Dialogo”, 1, November, 2014, p.152.

Învățământul greco-catolic românesc – perspective de viitor

Alexandru ***Buzalic***[*]

Abstract: ***The Greek-Catholic Theological School: achievement and perspectives***. Greek-Catholic theology has appeared in the spirit of the Council of Florence (1438–1439) within the main ecclesiastical and cultural centres in the Polish-Lithuanian, Ukrainian, Byelorussian, Slovak, Hungarian and Romanian areas, after the ratification of the *unification* between the Roman Church and diverse local Byzantine Greek rite Churches. Beside the general development of catechism, polemical literature and then theological treatises published in Slavic languages after 1595, the year of Brest-Litovsk Unification, the relevant published literature in the Romanian area turns into advantage the idea of Roman spirit of the Romanian people as argument in favour of cultural accordance with Western modern world values. Greek-Catholic theology distinguishes through the unwritten pages of a martyrdom theology as testimony of the unity of Christ's Church, starting with the first challenging movements, the peak being the 20th century. The Greek-Catholic theological school presents itself as a theology of unity, an ecumenical theology *avant la lettre*, a theology that is based on the Byzantine Greek spirituality and liturgy, able to have critical perspectives and find the complementarity of the definitions and terminology of the Eastern or Western schools. In the future, theology will face the challenges of tomorrow's world, being bound to have dialogues in the area of ethics, of outlining a transhumanism theory that surpasses the principles of natural laws, in a world in transition from modernity to the future cultural era marked by changes of civilisational, power paradigm, of paradigm of changing the ethnical structure of geocultural and religious areas as a result of migrations etc.

Keywords: The Council of Florence, Church, Greek-Catholic theology, the theology of martyrdom, theological school, unity.
Cuvinte cheie: Conciliul Florența, Biserică, teologie greco-catolică, teologia martiriului, școală teologică, unitate.

Introducere

Apărută în siajul refacerii unității Bisericii, teologia greco-catolică este ancorată în spiritualitatea răsăritului creștin, respectiv în ritul greco-bizantin al Bisericii locale care reintră în comuniunea Bisericii Una, Sfântă, Catolică și Apostolică, fie aceasta de expresie slavonă (pentru creștinii din teritoriul ucrainean, bielorus, lituanian) sau

[*] Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea

română (pentru Biserica din Transilvania), adăugându-se specificul etnic și lingvistic al Slovaciei sau Ungariei. Fiind axată în jurul punctelor de divergență dogmatică care au condus la schisma din anul 1054, teologia greco-catolică pornea de la formula de reconciliere propusă de Conciliul de la Florența-Ferrara, a utilizat limbajul teologic apusean și răsăritean, explicând complementaritatea viziunilor tradițiilor diferitelor școli teologice legitime care apar în istoria creștinismului și a reușit să aducă contribuții proprii prin argumentele desprinse din scrierile Sfinților Părinți, preluate din textele liturgice proprii și din tradiția locală a poporului care își manifestă credința creștină strămoșească[1].

În general, pe baza patrimoniului spiritual originar comun Bisericii *sui iuris* al tradiției respective, refacerea unității genera câteva etape de dezvoltare a producțiilor teologice autohtone: inițial, avem o primă perioadă a catehismelor destinate formării teologice și explicării principalelor definiții dogmatice, apoi urmează o perioadă a scrierilor cu caracter polemic, acestea fiind continuate de lucrări destinate dezvoltării învățământului teologic autohton, marcate de alinierea la nivelul învățământului catolic modern, dar și de conștiința identității proprii Bisericii Răsăritului din care fac parte greco-catolicii. Expresia maturității școlilor teologice greco-catolice sunt tratatele de teologie și manualele destinate formării clerului, pentru Biserica Română Unită cel mai elocvent exemplu rămânând scrierile Mitropolitului Vasile Suciu sau al teologilor de la întretăierea sec. XIX-XX și începutul sec. XX.

Teologia greco-catolică română, spre deosebire de teologia din spațiul cultural slav, a adăugat ideologic latinitatea poporului român ca legitimare a aspirațiilor de manifestare în cultura europeană din care face parte. În perioada de maximă înflorire a teologiei greco-catolice de la apariție până în sec. XIX, principalele trăsături ale producțiilor teologice de specialitate sunt: articularea în jurul celor patru puncte de divergență dogmatică în spiritul exprimării complementarității afirmațiilor tradiționale, folosirea limbajului teologic Răsăritean și Apusean în deplina cunoaștere a terminologiei, argumentarea pe baza textelor Sfinților Părinți și a textelor liturgice și a imnografiei ritului greco-bizantin, o eclesiologie a reîntoarcerii la modelul primului Mileniu creștin, o teologie a unității și „ecumenică” în adevăratul sens al cuvântului,

---

[1] Despre specificul teologiei greco-catolice cf. Alexandru Buzalic, *Metodologia cercetării teologice și pluralismul legitim școlilor teologice*, Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica Varadiensis, anul LIV, 2, anul 2009, pp. 13–28; Alexandru Buzalic, *Spiritualitatea creștinismului kievian de la apariție până în secolul XIII*, Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica Varadiensis, Anul XLVII, 2, anul 2002, pp. 47–62; Alexandru Buzalic, *Particularități în teologia pastorală greco-catolică contemporană*, Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica Varadiensis, Anul XLVII, 2, anul 2002, pp. 15–28; Alexandru Buzalic, *Școala teologică greco-catolică română: repere epistemologice*, în „230 de ani de la înființarea Eparhiei Române Unite de Oradea Mare – trecut, prezent și viitor”, Presa Universitară Clujeană, 2008, pp. 89–110, etc.

avant la lettre, la care se adaugă valorificarea ideologică a latinității poporului român ca argument în favoarea manifestării culturale în unitatea valorilor universale ca unitate în diversitate.

Cursul istoriei a marcat viața Bisericii din sec. XX, Bisericile greco-catolice fiind puternic expuse evoluției culturale de la sfârșitul modernității.

Caracteristicile teologiei secolului XX – teologia martiriului

Sfârșitul primului război mondial, pe lângă retrasarea frontierelor naționale, iniția o perioadă de aur pentru cultura românească. Unirea Transilvaniei cu Regatul României a însemnat și plinirea idealurilor emancipării poporului român pentru care a militat în plan social Biserica Română Unită. Începând cu actul semnării Unirii, episcopii români au stipulat afirmarea limbii române în liturgică și, prin *Școala Ardeleană*, Biserica Română Unită s-a situat în prima linie a afirmării și emancipării poporului păstorit. Reunirea românilor într-un stat național asigura drepturi politice și un nou cadru socio-cultural de manifestare.

De acum înainte, misiunea pastorală și implicarea socială ar fi trebuit îndreptată în direcția „occidentalizării" și integrării culturale depline și afirmării bogăției patrimoniului spiritual românesc în cultura și spiritualitatea universală. Aflată la frontiera dintre Est și Vest, dar și între Nord și Sud, România are vocația unificatoare a culturii Europei. Este crezul generației intelectualilor din perioada interbelică, așa cum sublinia Mircea Eliade: „Nu trebuie să uităm o clipă că acolo unde s-a întins Grecia, Roma și creștinismul arhaic, s-a conturat adevărata Europă, nu cea geografică, ci Europa spirituală. Și toate valorile create înlăuntrul acestei zone privilegiate fac parte din *patrimoniul comun al culturii europene.* Nu ne putem imagina o cultură europeană redusă numai la formele ei occidentale. Culturalicește, ca și spiritualicește, Europa se întregește cu tot ce a creat și a păstrat spațiul carpatico-balcanic. Ceva mai mult: avem motive să credem că spațiul în care s-a întruchipat Zamolxis, Orpheu și misterele *Mioriței* și ale *Meșterului Manole* nu și-a secătuit izvoarele de creație: acolo unde moartea e încă valorificată ca o nuntă, izvoarele spirituale sînt intacte. Europa este locul predestinat al creațiilor multiple, variate, complementare: spiritualicește și culturalicește. Europa nu este – *și nici nu poate fi* – un bloc monolitic. Ea are, deci, nevoie de dimensiunea orphică și zamolxiană pentru a se putea întregi și a putea plăsmui noi sinteze."[2]

[2] Mircea Eliade, *Destinul culturii românești*, în „Profetism românesc", vol.1, Editura „Roza vânturilor", București, 1990, pp. 150–151.

Însă tot Eliade amintea faptul că „puține neamuri se pot mîndri că au avut atâta nenoroc în istorie ca neamul românesc. Ca să putem înțelege destinul culturii românești, trebuie să ținem mereu seama de vitregia istoriei românilor.”[3] Și aceste cuvinte aveau să dobândească o dimensiune profetică, din păcate, find confirmate de evenimentele care au urmat, Biserica greco-catolică română împărtășind din plin soarta poporului român pe care îl păstorește.

Al doilea război mondial a oprit avântul dezvoltării teologiei autohtone prin intermediul publicațiilor de specialitate. „Eliberarea” sovietică însemna introducerea României într-un spațiu geocultural separat de restul Europei printr-o „cortină de fier”. Pentru greco-catolicii europeni, începea perioada persecuțiilor, Biserica Română Unită fiind scoasă în afara legii prin Decretul nr. 358/1948, după modelul suprimării Bisericii greco-catolice ucrainene din ordinul lui Stalin, începând cu anul 1946. Biserica intra în catacombe, continuând să existe printr-o rezistență eroică în fața presiunilor, persecuțiilor și exterminării episcopilor și elitei greco-catolice.

Aceasta este perioada în care Biserica Română Unită „scrie” o pagină din „teologia martiriului”. Este o lecție de credință și de fidelitate, remarcându-se cîteva repere teologice dincolo de evenimentele istorice care sunt consemnate de cercetătorii perioadei recente.

Mai întâi *martyria* ca mărturisire a credinței[4]. Funcțiile Bisericii sunt: *martyria* – mărturisirea de credință, *leitourgia* – actualizarea Sfintelor Sacramente și *diakonia* – practicarea carității. Mărturisirea credinței este esențială, creștinii sunt chemați să o facă la fiecare celebrare euharistică, însă în mod excepțional se realizează cu prețul vieții. Sângele martirilor edifică Biserica, sacrificiul lor, semn al tăriei în credință și un har divin dăruit de Dumnezeu la timpul cuvenit, fiind temelia pe care se construiește viitorul. Nu numai sacrificiul suprem al creștinilor care au murit în închisorile și în lagărele de muncă forțată sunt acte de mărturie de credință, ci și anii de viață trăiți în perioada de persecuție reprezintă aceeași *martyrie* a Bisericii lui Hristos, mai ales că în sec. XX părea de necrezut ca lumea „civilizată” să cunoască astfel de evenimente. Din păcate, Biserica lui Hristos trece și astăzi prin încercări care actualizează *martyria* sub toate formele prezente din timpurile apostolice până astăzi.

O altă trăsătură a teologiei martiriului este dată de *martyria* ca semn al speranței. În focul persecuțiilor, rezistența în catacombe este semnul speranței trăite în harul virtuții teologale a speranței. Atât speranța eshatologică a mântuirii individuale ca răsplată a tăriei în credință, cât mai ales speranța că planul Providenței divine se

---

[3] *Ibidem*, p. 139.

[4] Alexandru Buzalic, *Ekklesia. Din problematica eclesiologiei contemporane*, Editura „Buna Vestire”, Blaj 2005, pp. 193–194.

realizează în istorie prin actele de credință și eroism făcute în ascuns de fiecare în parte, prin viața consacrată slujirii în credință a Bisericii lui Hristos.

A treia trăsătură a *martyriei* din această perioadă este caritatea. Experiența martiriului purifică credința; în locurile de represiune comuniste s-au întâlnit credincioși aparținând diferitelor Biserici creștine care au slujit acelorași valori. Dincolo de diviziunile omenești, trăirea *martyriei* reunește în spiritul înțelegerii și carității mai presus de convențiile și raționalizările făcute de-a lungul istoriei Bisericii. Este și semnul trăirii carității în semnificația ei teologală, har și contribuție personală, ajutor divin dăruit individului care se dăruiește total devenind instrument prin care Dumnezeu își face prezentă lucrarea sa în istorie.

A patra trăsătură a martiriului Bisericii Române Unite din sec. XX este originală în istoria Bisericii Universale: mărturia de credință în slujba apărării unității! Scopul persecuțiilor politice declanșate împotriva greco-catolicilor a fost desființarea unui corp eclezial ca parte a Bisericii Catolice. De aceea, clerul și poporul au fost puși în fața alegerii între „trecerea" la Biserica Ortodoxă Română cu păstrarea funcțiilor și privilegiilor avute sau fidelitatea față de Biserica Una, Sfântă, Catolică și Apostolică cu îndurarea persecuțiilor. Chiar dacă Biserica Ortodoxă Română este „Biserică soră", ambele Biserici românești având aceleași origini și același trunchi comun în Transilvania începându-și existența comună în același spațiu geocultural după anul 1700, Unirea cu Biserica Romei a fost făcută în spiritul refacerii unității dintre Bisericile creștine, unitate distrusă de schisma din anul 1054. Prin refuzul „trecerii" forțate la BOR a fost manifestată fidelitatea față de porunca Mântuitorului „ca toți să fie una" (Ioan 17, 21) în comuniunea de credință a unității în diversitate a Bisericii în catolicitatea ei. Reunirea în plenitudine a celor două Biserici surori nu se poate realiza decât în refacerea comuniunii tuturor Bisericilor care alcătuiesc Biserica lui Hristos, ambele redevenind o singură Biserică Română numai în unitatea eclesiologică specifică Bisericii care e Una, Sfântă, Catolică și Apostolică. De aceea martiriul Bisericii greco-catolice este și un act de apărare și manifestare a unității credinței.

Istoria rezistenței Bisericii Române Unite este semnul vizibil al trăirii și „scrierii" teologiei martiriului. Manifestându-se liber doar în diaspora, Biserica Română Unită nu a putut participa plenar la lucrările Conciliului Ecumenic Vatican II.[5]

Participarea observatorilor ne-catolici la lucrările Conciliului a fost pregătită de demersuri diplomatice, Biserica Moscovită trimițând în ultimul moment doi observatori. Acest demers era însoțit și de o relaxare a persecuției îndreptate împotriva greco-catolicilor ucraineni, la insistențele papei Ioan al XXIII-lea și a medierii lui John Kennedy, Arhiepiscopul primat Cardinal (*in pectore*) Iosif Slypiy fiind eliberat din

[5] Cf. Alexandru BUZALIC, *Conciliul Ecumenic Vatican II*, în „Vatra", nr. 5–6/2017, pp. 112–113.

gulag, apoi „expulzat” din URSS pentru a participa la lucrările Conciliului Ecumenic Vatican II, fiind recunoscut oficial ca Arhiepiscop major și îndeplinind prerogativele canonice de Patriarh pentru Biserica Catolică Ucraineană. Din păcate, în România, Patriarhul ortodox Iustinian Marina decidea neparticiparea observatorilor români ca protest împotriva hirotonirii în diaspora a Episcopului greco-catolic Vasile Cristea (1906–2000), Ceaușescu refuza orice relaxare a persecuțiilor asupra greco-catolicilor, în consecință, Cardinalul (*in pectore* din 1969) Iuliu Hossu, un patriot român care citise la Alba Iulia proclamația de Unire a Transilvaniei cu Regatul României, își sfârșea viața în anul 1970; după ce trecuse prin „domicilierea forțată” de la Dragoslavele și Mănăstirea Căldărușani, a cunoscut detenția în penitenciarul din Sighet, apoi domiciliul forțat de la Curtea de Argeș și Mănăstirea Ciorogârla.

Dacă pentru Biserica Catolică Ucraineană diaspora a jucat un rol covârşitor prin numărul credincioșilor de pe Continentul Nord și Sud American sau din Europa de Vest și roadele Vaticanului II s-au materializat înainte de perioada căderii „cortinei de fier”, pentru România doar rezistența activă a Bisericii greco-catolice din catacombe a permis, mai întâi, subzistența, apoi ieșirea la lumină și recuperarea spiritului deschiderii postconciliare. Formarea clerului în clandestinitate și apoi în libertate după 1990, a fost asigurată de preoți și profesori teologi formați înainte de 1948, marea majoritate a acestora fiind la curent cu deschiderea postconciliară mai ales datorită colaborării cu clerul romano-catolic.

Ajutorul profesorilor invitați din străinătate, formarea unor teologi în centre de învățământ superior care s-au dezvoltat în continuitate pe parcursul acestei perioade și în mod liber trecând prin perioada Vaticanului II, tipărirea în limba română a textelor magisteriale și popularizarea acestora, editarea Catehismului Bisericii Catolice, a Codului Canoanelor Bisericilor Răsăritene, a Compendiului Catehismului, precum și a numeroaselor tratate de teologie care a urmat anului 1990, au condus spre recuperarea rapidă a deficitului creat de perioada persecuțiilor, la ora actuală teologia catolică română situându-se în siajul cercetărilor de actualitate din domeniu.

Provocările lumii de mâine și viitorul teologiei

Provocările lumii contemporane și dinamismul accelerării istoriei care accentuează schimbările din lumile societăților puternic tehnologizate, dar mai ales fluxul migrațiilor, globalizarea culturii și mondializarea mecanismelor socioeconomice induc necesitatea unor noi reflecții asupra statutului persoanei umane, a libertății, spiritualității și identității individuale și de grup. Europa și ambientele culturale creștine de pe întregul glob sunt din nou supuse unor travalii de readaptare la noi și noi situații.

Biserica, o încarnare istorico-instituțională a prezenței creștinismului în corpul social al umanității, este chemată să însoțească în mod real și eficient comunitățile pe care le păstorește. Conciliul Ecumenic Vatican II a fost un eveniment istoric marcant care a scos „instituțiile" din imobilismul lor și le-a pus în fața conștientizării dinamismului lumii de astăzi. Ieșirea din catacombe din anul 1989 permitea formarea teologilor în centre universitare catolice unde teologia postconciliară a trecut prin filtrul criticii de specialitate și a dobândit o formă clară, adaptată limbajului cultural și așteptărilor lumii de azi.

Desfășurarea procesului de învățământ și participările la diferitele proiecte de cercetare, publicațiile și revistele de specialitate conferă o imagine de ansamblu asupra stadiului actual al dezvoltării teologiei greco-catolice române, cu realizările și eforturile de perfecționare aferente.

Însă evoluția contextului cultural și evenimentele care au repercursiuni asupra vieții spirituale pune teologia contemporană, alături de filosofie, în fața unor noi provocări. Propun să trecem în revistă câteva direcții de implicare a teologiei în dezvoltarea gândirii și culturii europene viitoare.

Teologia fundamentală – disciplină de frontieră și a dialogului

Teologia fundamentală contemporană este o disciplină teologică relativ nouă, conturată după Conciliul Ecumenic Vatican II, care își propune o abordare critică a fundamentelor credinței, confruntându-se atât cu sistemele filosofice sau teologice contemporane, cât și cu contestările interne sau externe, venite din partea adepților altor religii sau teologii, dar și al ateismului[6].

Definită ca o „*reflecție obiectivă asupra Revelației și Credinței*"[7], teologia fundamentală este:

> „o disciplină a dialogului și de frontieră prin intermediul căreia, mai mult decât o confruntare în termenii abstracți ai credinței și rațiunii, se intră în contact cu religiile istorice: hinduismul, budismul, islamul, cu formele de manifestare ale ateismului modern... cu formele trăirii indiferentismului religios într-o lume secularizată în care primatul îl dețin tehnologia și valorile economice, cu exigențele însele ale credincioșilor care astăzi conțin întrânsele germenii noilor îndoieli și dificultăți, punând teologiei și catehezei noi întrebări."[8].

Fiind o „disciplină a dialogului și de frontieră", ea este predestinată deschiderii critice spre toate disciplinele socioumane. Pentru a-și atinge scopul, o teologie funda-

---

[6] Cf. Hansjürgen VERWEYEN, *Einführung in die Fundamentaltheologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaflt, Darmstadt 2008, p. 11.

[7] Francesco LAMBIASI, *Teologia Fundamentală. Revelația*, Editura Presa Bună, Iași, 1994, p.17.

[8] *Formarea teologică a viitorilor preoți*, ed. SACRA CONGREGATIO PRO INSTITUTIONE CATHOLICA, Roma, 1976, n. 109–110.

mentală este chemată să-și asume metodologic o analiză multiaxială care să respecte competențele fiecărui domeniu în parte, să observe convergența rezultatelor cercetărilor asupra unei probleme date, pentru a aduce în cele din urmă interpretarea teologică a textului revelat, în concordanță cu adevărurile demonstrate de fiecare direcție de analiză. În ultimă instanță, cunoașterea științifică caută programatic adevărul, or acesta (parcelat pozitiv de competențele specifice fiecăreia în parte, limitate metodologic și condiționate de aspectivitate) nu poate să vină în contradicție cu Adevărul codificat în Revelația scrisă în complexitatea procesului istoric de redactare a ceea ce formează azi Sfânta Scriptură[9]. Ca scop ultim, teologia fundamentală are menirea de a ajunge la principalele întrebări existențiale ale omului, dar și la problematica relației om-Dumnezeu.

Însă, ca disciplină a dialogului, teologia fundamentală interferează cu toate disciplinele socioumane care abordează problematica religiei direct sau tangențial, preluând și aducându-și contribuția asupra cercetărilor din domeniul psihologiei și sociologiei religiei sau istoriei religiilor, aducând o expertiză „din interiorul” fenomenului religios. Este nevoie de readucerea teologiei și filosofiei la masa dezbaterii alături de disciplinele pozitive pentru a se ajunge la analize complete, complexe și în conformitate cu realitatea fenomenului religiei în esența sa.

Antropologia filosofică, teologică și disciplinele științifice pozitive

Aprofundarea cercetărilor din domeniul științelor medicale, al geneticii, al paleontologiei antropologice, și generic al tuturor „antropologiilor”, urmează fiecare în parte direcția sa de cercetare în siajul parcelării cunoașterii impuse de pozitivism. Un singur fenomen uman, o multitudine de cercetări asupra omului, însă o alienare față de esența umanității și o relativizare a adevărului într-o multitudine de concepții antropologice care exprimă, mai mult sau mai puțin ideologic, un model ontologic sau existențial la baza normării legislative. Epoca Modernă are nevoie, din necesitate, de un model antropologic adecvat, conform realității pe care o exprimă – omul în totalitatea aspectelor ființării sale[10].

Intrată relativ recent în terminologia disciplinelor de specialitate, *antropologia filosofică* și *teologică* își are originea în preocupările filosofiei antice și medievale reunite sub termenul *De anima* (în greacă *peri psyche*) sau *De homine*. Christian Wolff (1679–1754) înlocuia acești termeni cu *psychologia,* făcând deja distincția dintre

---

[9] Alexandru Buzalic, *Teologia transcendentală. Prospectivă în gândirea lui Karl Rahner*, Editura Logos ’94, Oradea 2003, pp. 203–205

[10] Cf. Alexandru Buzalic, *Homo religiosus dans les œuvres scientifiques de Mircea Eliade et ouvertures possibles pour la théologie contemporaine*, Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica Varadiensis, anul LV, 2, anul 2012, pp. 23–24.

psychologia empirica (rezultatul cunoașterii experimentale) și *psychologia rationalis*, ultima începând să fie înlocuită în contemporaneitate cu termenul de *antropologie* preluat de la Kant (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* – 1778), însă într-o largă plajă semantică: antropologie „filosofică", „teologică", „etnologică", „a culturii" etc.[11]

Papa Ioan Paul al II-lea a propus teologilor și filosofilor termenul de „antropologie integrală", o concepție despre om care ține cont de toate dimensiunile ființării sale ca persoană în semnificație individuală, socială, fizică, culturală și spirituală[12]. Această reîntoarcere spre metafizică (sau spre *filosofia ființei*) prin intermediul antropologiei integrale este posibilă, spunea fostul suveran pontif, prin filosofia religiei și studiul religiilor propuse de Mircea Eliade sau de arhiepiscopul latin de L'viv Cardinal Marian Jaworski[13], ambii gânditori propunând o viziune integrală asupra omului și, de aici, asupra tuturor cercetărilor din domeniul științelor socioumane. O antropologie integrală aduce în discuție și teologia, cercetarea teologică oferind o hermeneutică „din interiorul" fenomenului religios, în continuitatea transmiterii intergeneraționale a Revelației și a tradiției exegetice, în evoluția organică a unei religii/Biserici și a eforturilor acesteia de a actualiza mesajul metaistoric într-un limbaj cultural actualizat în funcție de epoca concretă în care omul recepteză mesajul mântuirii. O posibilă concepție antropologică integrală este fundamentarea care pornește de la omul definit după capacitatea sa de a percepe și experimenta sacrul – omul, *homo religiosus.*

O viziune complexă despre om, care oferă atât reunirea cercetărilor pozitive cu metafizica (prin „sacrul ontologic" definit de Mircea Eliade), cât și un punct de plecare ancorat în „disciplinele de frontieră" care luminează fenomenul religios, rămâne definirea omului în esența sa ca *homo religiosus.* Omul este o entitate materialo-spirituală, viața spirituală materializându-se prin intermediul culturii, religia fiind cel mai important factor culturogenetic[14]. Experiența sacrului rămâne irațională, transcendentală, atematică, expresia intersubiectiv transmisibilă începând prin transpunerea esențialului acestei experiențe primare prin intermediul simbolului arhetipal. Arhetipul eliadian este expresia unei realități pe care sacrul o exprimă și îl manifestă ca un conținut al unei revelații naturale, ne pune în legătură cu Realitatea ultimă, cu ceea ce teologia numește „Dumnezeu" și lumea spirituală[15].

---

[11] Cf. Battista MONDIN, *Antropologia Filosofica*, Pontificia Universita Urbaniana, Roma, 1989, p. 28.

[12] Cf. Alexandru BUZALIC, *Limites et ouvertures d'un modèle anthropologique intégrale dans la théologie fondamentale*, Simpozionul International Școala Ardeleană, Ediția a X-a, Presa Universitară Clujană, Cluj-Napoca, 2016, pp. 365–367.

[13] Cf. JEAN PAUL II, *Entrez dans l'espérance*, Plon-Mame, Paris, 1994, p.13

[14] Alexandru BUZALIC, *Homo religiosus – concepția antropologică a lui Eliade*, pp.166–167.

[15] Alexandru BUZALIC, *Arhetipul în concepția lui Mircea Eliade – între structuralism și fenomenologia lui „homo religiosus"*, în „Caietele Mircea Eliade" nr. 4, Despărțământul Oradea al Astrei, Asociația Culturală Crișana, Oradea, 2005, pp. 81–83.

Teologia fundamentală contemporană propune ca primă temă realizarea unei prezentări critice a raportului dintre istoria religiilor și istoria omenirii, dintre religia creștină și celelalte religii ale lumii, dintre Biserica catolică și celelalte Biserici și denominațiuni creștine ce rezultă din dezintegrarea unității creștinismului modern și contemporan[16], precum și relația dintre religie și cultură în contextul desacralizării și secularizării civilizațiilor de tip modern[17].

Înțelegerea apariției omului și manifestarea sa culturală specifică beneficiază astăzi de aportul paleontologiei și arheologiei, al paleogeneticii, al studiului lingvistic sau al mitologiei comparate[18], permițând teologiei fundamentale situarea fenomenului religios în contextul istoric și fenomenologic acceptat ca model standard de toate științele pozitive sau de către metaștiințele interpretative. Un rol important îl joacă studiul religiozității umane, aceasta definind sfera psihică responsabilă de integrarea misterului, a transcendenței și sensului vieții individului[19], fundamentarea psihologiei religiei și a experienței psihologiei clinice oferind o dimensiune nouă teoretizării sacrului ontologic eliadian.

În contextul istoriei comparate a religiilor și a teologiilor specifice acestora, dialogul dintre creștinism și celelalte religii, de orice tip ar fi, este facilitat de noul tip de antropologie religioasă care conferă o interpretare în continuitatea fenomenului religios de la apariția omului, până în prezent. Definiția antropologică „omul – *homo religiosus*" are aplicabilitate și în analiza raportului dintre religie, respectiv creștinismul, și curentele agnostice de tip ateist[20] sau al agnosticismului fideist. Mircea Eliade observa faptul că „simbolul, mitul, imaginea aparțin substanței vieții spirituale, că le putem camufla, mutila, degrada, însă nu le vom extirpa niciodată"[21]. De aceea, dialectica sacrului pare a fi confirmată de perenitatea imaginarului colectiv și a imaginilor arhetipale[22], de la persistența elementelor religiozității vernaculare la nivelul concepțiilor despre rău[23], la gesturile sociale celebrate de orice comunitate

---

[16] Alexandru BUZALIC, *Postmodernismul, dezintegrarea unității creștinismului și refacerea comuniunii spirituale a omenirii*, Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica Varadiensis, Anul XLV, n.1, anul 2000, pp. 65–71.

[17] Cf. Hans WALDENFELS, *Manuel de théologie fondamentale*, p.325.

[18] Cf. Alexandru BUZALIC, *Antropogeneza în perioada paleoliticului între paleontologie, filosofia religiei și teologie*, Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica Varadiensis, 2, anul 2012, pp. 23–43.

[19] Alexandru BUZALIC, Anca BUZALIC, *Psihologia religiei*, ediția a II-a revizuită, Galaxia Gutenberg, 2010, pp. 30–31.

[20] Cf. Alexandru BUZALIC, Anca BUZALIC, *Psihologia religiei*, pp. 37–42

[21] Mircea ELIADE, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, p. 16.

[22] Robert TESSIER, *Déplacement du sacré dans la société moderne: culture, politique, économie, écologie*, Bellarmin, Québec, 1994, p. 12.

[23] Alexandru BUZALIC, *Demonologia creștină. Revelație, tradiție și rațiune*, Galaxia Gutenberg, 2010, p. 42.

atunci când investește în putere o structură de conducere, celebrează o alianță ca pact politic sau căsătorie, nașterea, moartea, etc.

Experiența sacrului constituie un element peren în structura conștiinței și numai religia „demonstrează activitatea unei inteligențe care nu poate fi definită altfel decât omenească”[24]. Însă „opacitatea semantică” a oricărui vestigiu arheologic despre care vorbea Mircea Eliade se referă numai la aspectul învelișului categorial (limba vorbită și sistemul de semnificații exprimate în acest limbaj), rămânând „opac” atâta timp cât nu este introdus într-un sistem de semnificații. Problema hermeneuticii constă în faptul că lumea simbolică depășește limbajul noțiunilor și definițiilor raționale, ținând de regula internă a limbajului simbolic pe care îl regăsim la limita dintre conștient și inconștient în intimitatea psihismului uman. Astfel, hermeneutica devine o „metapsihanaliză” a spiritului uman materializat prin cultură.

În sinteză, de la modelul *homo religiosus* dezvoltat sub forma unei antropologii religioase, sunt aduse în discuție atât datele științelor empirice, cât și problematicile metafizicii referitoare la structura ontologică a ființei umane sau a structurii cogniției tipic umane, conducând imediat spre dezvoltarea unei „teologii naturale”. Teologia greco-catolică română poate contribui la cercetarea completă și complexă a fenomenului religios, readucând discursul teologiei actuale în analiza culturii și spiritualității contemporane.

Etica și teologia

Formularea unui model antropologic de referință se impune astăzi, mai mult decât oricând, în stabilirea reperelor eticii. Relativizarea autorității disciplinelor științifice și transgresarea competențelor acestora conduc spre marginalizarea concluziilor cercetărilor din domeniul științelor socioumane: de multe ori se preiau concluzii contradictorii pentru a se sugera „incertitudinea” unei afirmații majoritar acceptată. Însă cele mai grave consecințe vin din ruptura voită provocată de puterea politică în contextul emiterii normelor legale care ating în mod esențial nu numai un model antropologic, ci lovesc în ființarea umană și în esența fundamentării eticii. „Comisiile de etică” constituite de instituțiile de putere tind să fie din ce în ce mai „consultative” sau „formale”, în timp ce deciziile politice intervin în modificarea Constituțiilor statelor moderne în virtutea jocului de putere, fără să se țină cont de consecințele pe termen lung care lovesc omul ca individ și umanitatea în ansamblul ei. În acest context este nevoie de reafirmarea filosofiei și teologiei ca instanțe morale care stau la baza actelor normative ca reflecție a înțelepciunii umanității, și nu ca reacție de inerție în fața schimbărilor radicale. Să trecem în revistă câteva provocări ale lumii de mâine:

---

[24] Mircea ELIADE, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, Editura Științifică, București 1991, p. 15.

Instituția căsătoriei

Căsătoria, sub formele diferite care apar în diferitele ambiente cultural-religioase, se bazează pe raportul natural dintre bărbat și femeie, pe sexualitatea fiziologică și psihic-afectivă, pe normarea regulilor de succesiune patrimonială în interiorul unei familii și apărarea drepturilor soților și copiilor. Căsătoria – formă sacralizată a comuniunii dintre bărbat și femeie – nu poate atinge decât „cuplul natural”, fundamentat biologic, natural, pe dimorfismul sexual-funcțional masculin-feminin, universal în lumea vie pentru speciile superioare pe scara evoluției. Faptul că, în societățile moderne, s-a facilitat divorțul sub formă juridică este o reacție „comodă” de adaptare la imaturitatea afectivă a unei societăți care nu mai este capabilă de acte responsabile, luate „pentru viață”. Mai mult, ridicarea cuplului homosexual la rangul de „familie” prin consacrarea acestuia prin actul căsătoriei, relativizează instituția căsătoriei și induce noi transgresiuni etice. În orice societate modernă, sunt tolerate toate postùrile „la modă” atâta timp cât privesc viața privată a cetățenilor și nu ating sfera publică, fie că este vorba despre convingerile religioase sau chiar refuzul credinței, ori de viața sexuală. În cazul cuplurilor homosexuale, normarea regulilor juridice privind eventualul partaj al bunurilor trebuie asigurat printr-un „partenierat civil” care legalizează opțiunea părților de a-și pune bunurile patrimoniale în comun, și nu prin contractarea unei „căsătorii”. Legalizarea căsătoriilor homosexuale a generat alte complicații: adopția copiilor de către cupluri homosexuale, problema „mamelor purtătoare” care își vând maternitatea pentru bani „fabricând” un copil unui astfel de cuplu, procrearea asistată medical pentru cuplurile de femei homosexuale și, în promisiunile electorale ale lui Emmanuel Macron în Franța, legalizarea acestui tip de procreare pentru toate femeile, fie că sunt căsătorite sau nu; altfel spus, legalizarea „generării” de copii fără tată, din simpla dorință egoistă a satisfacerii instinctului maternității de către persoane incapabile de relaționare fizică, afectivă, socială și spirituală cu „celălalt”... Aceste ingerințe ale legislativului în materie de etică au consecințe grave pentru viitor, configurând o lume labilă din punct de vedere psihosocial, cu indivizi „slabi”, manipulabili și plini de traumele și tarele monoparentalismului sau a lipsei unui model viabil de identificare psihosexuală și asumare a propriei corporalități.

Problematica genului

De la ultima problemă mai sus enunțată se ajunge la o altă problemă etică: teoria genului. Identitatea sexuală se construiește pe fundamentul biologic-somatic al „sexului biologic”. Acesta determină dezvoltarea hormonală și influențează particularitățile care definesc dimorfismul sexual, nu atât fizic, cât mai ales psihocomportamental. Nu atât *patternul* social masculin–feminin contează, cât asumarea rolului și acceptarea

corporalității în armonia personalității–somaticului–fiziologicului unei *persoane* umane. Persoana trebuie reînțeleasă în dimensiunea metafizică a definiției și nu în reducționismul definițiilor pozitiviste. Nu există „egalitate" bărbat–femeie, ci complementaritatea bărbat–femeie, ambii fiind egali în demnitatea creaturală și în planul lui Dumnezeu. În locul ideologizării „genului" este nevoie de promovarea asumării corporalității în deplinătatea misiunii omului în lume, în virtutea condiției existențiale specifice bărbatului sau femeii, ambii fiind protagoniștii istoriei unei unice umanități.

Transumanismul

Dezvoltarea medicinei și interferența acesteia cu tehnoștiințele aplicate pot conduce spre ameliorarea condiției umane. Semnificat uneori prin >H sau H+, termenul a fost introdus în limbajul de specialitate de către biologul Julian Huxley în anul 1957, fratele scriitorului Aldous Huxley. Transumanismul e încercarea omului de a se depăși pe sine prin utilizarea noilor mijloace și tehnologii, însă cu condiția ca „omul să rămână om". Protezările bionice de la membre amputate până la „ochi" artificiali, redarea capacității de mișcare paraliticilor etc. sunt unele dintre cele mai importante aplicații ale medicinii viitoare, însă există și pericolul producerii unor mutanți subordonați unor sarcini specifice. Se poate ajunge până la transformarea genetică a omului, eugenie, manipulări care să genereze „mutanți", situații care pun probleme de natură bioetică. „Nemurirea" de tip transuman devine și ea un exemplu de opoziție luciferică față de condiția de creatură a omului și căutarea cu propriile forțe altceva decât mântuirea. Teologia are datoria de a interveni pentru împiedicarea oricăror transgresiuni care ar conduce spre un „post-umanism" din care ar lipsi tocmai *omul*!

Inteligența artificială, interferența dintre sistemul nervos central și senzori, mijloace de stocare electronică a informațiilor sau de comunicare, toate trebuie să perfecționeze ființa umană fără ca aceasta să-și piardă ființarea sa specifică și demnitatea de persoană, nelipsind riscul exploatării unor ființe umane modificate pentru a îndeplini niște funcții specializate, adevărați sclavi precondiționați unor scopuri strict utilitare. Omul se umanizează prin spiritualitatea sa și prin contactul cu Dumnezeu, ajunge la mântuire ca persoană care se întâlnește cu Cel al cărui chip și asemănare este.

Concluzii

În concluzie, învățământul teologic este chemat să devină un partener de dialog cu toate disciplinele socioumane prin competențele din domeniul spiritualității pe care o cercetează „din interiorul" fenomenului uman. Teologia este capabilă să construiască un „nou umanism" prin reumanizarea preocupărilor științifice și are misiunea de a

salvgarda identitatea școlii teologice pe care o reprezintă, apoi a spațiului geocultural și a civilizației în cadrul căreia s-a format.

Unele voci, aparținând unor sceptici sau contestatari „din interiorul" sau „exteriorul" Bisericii Catolice, respectiv Greco-Catolice, nu conștientizează faptul că avem deja o „școală de gândire greco-catolică" matură, generată de literatura de specialitate publicată după Conciliul Florentin de către teologi răsăriteni uniți sau latini, care au pus bazele unei teologii ecumenice, a unității sau mai bine spus a refacerii unității, care a găsit în izvoarele liturgicii și spiritualității autohtone liantul unității și ortodoxiei doctrinare, o unitate întărită de teologia martiriului trăită de-a lungul timpului. Însăși tratatele de teologie după care s-au format generații întregi de clerici greco-catolici sunt rezultatul unei viziuni clare, mature, a unei misiuni asumate și a unor vieți consacrate unui ideal desprins din dorința Mântuitorului „ca toți să fie una" (Ioan 17, 21). De aceea avem și instituții de învățământ care dețin atributul de „greco-catolic", de la educația de bază până la învământul universitar...

Această tradiție trebuie continuată în spiritul soluțiilor deja consacrate de către înaintași, dar mai ales trebuie să se alinieze noilor probleme și să contribuie substanțial la edificarea lumii de mâine, dar mai ales să contribuie activ la misiunea eclezială care a generat mișcările de refacere a unității Bisericii lui Hristos, pentru a se ajunge la unitatea Împărăției spre care ne îndreptăm în virtutea tensiunilor eshatologice.

Prospettive ecumeniche attraverso memoria, sofferenza e perdono

Alberto ***Castaldini***[*]

Rezumat: ***Prospective ecumenice prin intermediul memoriei, suferinței și iertării.*** Ecumenismul milostivirii, mai ales în sânul acelor națiuni în care istoria recentă a fost marcată de evenimente dureroase și de despărțiri sfâșietoare, este în măsură să deschidă Bisericile despărțite către o rodnicie înnoită, însuflețită de iubirea gratuită și mai ales de acea iertare care vindecă amintirea de suferință, ne scapă de suspiciunea reciprocă, dezleagă nodul responsabilităților și al învinuirilor care sufocă, încă de la naștere, orice posibilă comuniune și împiedică orice binecuvântare pe drumul spre unitate. Sângele victimelor inocente are un profund înțeles ecumenic căci – după cum scria Ioan Paul al II-lea – secolul XX a fost „un timp de mărturie măreață", „până la vărsarea sângelui". Acest timp, pe care mulți dintre noi l-au cunoscut, a implicat multe biserici și comunități locale ce-și au numele de la Cristos cel răstignit și înviat (*Ut unum sint, 48)* după ce a fost trădat și dat pe mâna prigonitorilor săi. Aceasta e temelia pusă la ecumenismul sângelui, o expresie dragă papei Francisc, ce trece de la valoarea suferințelor împărtășite de către credincioși cu Isus, cu atât mai mult cu cât acele dureri au fost provocate de frați. Porunca cea dintâi a iubirii este la baza jertfei, a darului și a iertării, iar fără iubire nu se poate realiza nicio unitate între Biserici. Asta nu înseamnă a nega memoria istorică și evenimentele dureroase, căci tocmai în căutarea adevărului se găsește nucleul iertării care știe îngloba purități și impurități de-a lungul căii răbdătoare a comuniunii.

Keywords: ecumenism, forgiveness, history, memory, suffering, unity.
Cuvinte cheie: ecumenism, iertare, istorie, memorie, suferință, unitate.

Se l'integrità di un corpo è stata lacerata, il dolore vivo delle membra è cessato da tempo. Permane la memoria di quella sofferenza e la pena visibile per quell'organismo diviso, la cui ricomposizione non può non passare da un rinnovato dolore come avviene per ogni operazione diretta a risanare un corpo vivente, pulsante ma ferito.[1]

Questa sofferenza, come il suo ricordo, ha vari gradi e molteplici connotazioni. Non è solo fisica, ma soprattutto spirituale ed emotiva perché la memoria di quell'antica lacerazione e la visione dei solchi spesso sempre più larghi tra quelle parti separate, sono quanto mai dolorose. Essa alimenta nel contempo il rancore per le afflizioni patite e la pena per quelle membra che sono state persino smarrite e occultate. Tutte

[*] Università Babes-Bolyai, Cluj-Napoca.
[1] Cfr. 1 *Corinzi* 12, 12–26

le parti, anche quelle un tempo integranti, vanno recuperate per ritrovare l'unità di quel corpo che è la Chiesa, affinché sia restituita la sua armonica complessità e si recuperi la memoria di un passato in cui la diversità nell'unità era già delineata, in un'architettura ecclesiale multiforme che nelle proprie specificità si arricchiva già alla fine del I secolo di esperienze, decisioni, carismi ispirati dallo Spirito a Gerusalemme, Antiochia, Efeso, Corinto, Tessalonica, Roma.[2]

Questa pluralità possedeva una fecondità che di per sé non indirizzava alla dispersione – se non per il condizionamento o l'influsso del potere politico – ma a un'unità reale che per la sua natura fondativa, e cioè sacramentale, risulta estranea a una semplificazione solitamente oppositiva, tanto più che quest'ultima contrasta con la complessità storica in cui si è insediato e ha vissuto il popolo di Dio. Il racconto biblico di *Esodo* è esemplare per comprendere questo fenomeno. E sappiamo come *Esodo* sia attraversato da emozioni collettive contraddittorie: la speranza, la gioia, la sofferenza, la morte del nemico, la fedeltà ma anche il tradimento. Il paradigma epico e salvifico di *Esodo* prefigura il passaggio alla vita nuova avviata con la passione pasquale di Gesù e sancita dalla vittoria definitiva sulla morte in Cristo: anche in quel frangente coraggio, viltà, lacrime e rimorso, gioia e riscatto animarono il popolo di Dio assieme ai Dodici, e il sangue dell'Agnello venne versato definendo storicamente prima una separazione e poi una nuova unità universale. Va però ricordato che anche se "l'unità di tutta l'umanità lacerata è volontà di Dio", in vista del suo sacrificio sulla Croce "Gesù stesso chiede al Padre per i suoi discepoli, e per tutti i credenti in lui, che siano una cosa sola, una comunione vivente" (*Ut unum sint*, 6).

Il sangue dell'innocente ha rivestito nel Novecento un profondo significato ecumenico, anche perché – affermò con convinzione Giovanni Paolo II – il XX secolo è stato "un tempo di grande testimonianza", che va "fino all'effusione del sangue". Questo tempo ha coinvolto le varie Chiese e comunità ecclesiali che traggono il loro nome dal Cristo crocifisso e risorto (*Ut unum sint*, 48), dopo essere stato tradito e consegnato ai suoi persecutori. L'*ecumenismo del sangue*, un'espressione cara a Papa Francesco[3] e dalle preziose valenze, passa dunque dal valore vivificante, non mortificante, delle sofferenze condivise in Gesù, anche se quei tormenti sono stati causati per opera dei propri fratelli e connazionali. Il caso tedesco durante il nazismo è emblematico: cattolici e riformati divennero insieme i carcerieri e i carnefici di preti, religiosi e laici cattolici, come di pastori e laici riformati. Analoghe esperienze furono vissute in altri paesi dell'Europa totalitaria e divisa, anche dopo la Seconda

[2] Il cammino ecumenico non è forse un processo pneumatologico e carismatico? Si veda in proposito: Walter Kasper, *Vie dell'unità. Prospettive per l'ecumenismo*, tr. it. Brescia, Queriniana, 2006, p. 135.

[3] Evocata dal Sommo Pontefice durante i Vespri a San Paolo fuori le Mura il 25 gennaio 2016 e nei recenti incontri col patriarca di Mosca e di tutte le Russie Kirill e con papa copto Tawadros II.

guerra mondiale, e se doverosa è la presa di coscienza di questa molteplice testimonianza individuale, perché i perseguitati furono "la prova più significativa che ogni elemento di divisione può essere trasceso e superato nel dono totale di sé alla causa del Vangelo" (*Ut unum sint*, 1), questa stessa consapevolezza, che riacutizza il dolore e può rivelarsi anche contradditoria, va suscitata in modo paziente ("La carità è paziente": 1 *Corinzi* 13,4). Se essa nascesse da un moto irrequieto potrebbe risultare controproducente perché capace di risvegliare esperienze dolorose condivise ma nello stesso tempo divisive e oppositive per le contingenze del passato. Di per sé il cammino dell'ecumenismo, lo affermò nel 1985 l'allora cardinale Ratzinger, procede per gradi, perché "quando si è sulla via sbagliata, più si corre e più ci si allontana dal traguardo", anche se lo "sforzo ecumenico è parte integrante della storia della Chiesa".[4] Solo la costante percezione reale, ostinata, della forza dell'amore in Cristo, il cui corpo sulla croce non fu minimamente spezzato (solo le sue vesti vennero prima divise fra i pagani), può far progredire sul percorso di una rinnovata unità: rinnovata non ritrovata giacché le antiche lacerazioni l'hanno da troppo tempo compromessa, e la *communio ecclesiarum* non può essere oggi il frutto di soluzioni assimilatorie.

L'impazienza ottunde poi la lucidità, e genera quella dannosa "speranza utopica del falso ecumenismo", secondo l'espressione di Oscar Cullmann, che conduce a fallimenti o a disillusioni scoraggianti. Ma lo scenario evocato da Cullmann può divenire anche paradossalmente propositivo, poiché se al "passo falso", "affrettato", segue un disinganno che delude gli animi come l'innamorato che teme di essere respinto (*Cantico dei cantici* 2, 1–7), ciò significa che le membra divise avvertono, quanto meno d'istinto, che è moto del cuore, il bisogno di ricomporsi.[5] Quando, diversamente, la lacerazione delle membra appare insanabile sia per lo sviluppo che esse hanno sperimentato anche sul piano sociale e politico, tanto più nella cornice di una storia nazionale comune, sia soprattutto per una memoria diventata incompatibile per il male inferto e subìto, il quadro si complica e un groviglio (non un blocco, che è più facilmente rimovibile) sembra impedire ogni forma di dialogo o di raffronto, ostruendo persino l'azione dello Spirito ordinatore descritto da san Paolo e indebolendo il vigore della profezia (1 *Corinzi* 14, 1–12).

In ogni porzione del corpo ecclesiale lacerato è presente nella sua interezza il corpo di Cristo che avverte in ogni momento il dolore straziante dello smembramento:

---

[4] Joseph Ratzinger, *Rapporto sulla fede*, a cura di V. Messori, Milano, Paoline, 1985, pp. 163–164. Sull'ecumenismo paziente di Ratzinger si veda Luigi Sartori, *L'unità della Chiesa. Un dibattito e un progetto*, Brescia, Queriniana, 1989, pp. 141–160.

[5] Oscar Cullmann, *L'unità attraverso la diversità. Il suo fondamento e il problema della sua* realizzazione, tr. it. Brescia, Queriniana, 1987, p. 16.

è infatti il Signore il custode, sulla propria carne viva, della memoria dei credenti. Quel dolore si rinnova ogni giorno sulla mensa del sacrificio, in vista di una Chiesa una e trascendente che già ora si trova compiuta nella sfera divina, ma che un giorno sarà definita nella sua rinnovata condizione escatologica all'insegna di un *ecumenismo delle cose ultime* che coinvolge le Chiese e comprende il creato intero, quando "Dio sarà uno e uno sarà il Suo nome" (*Zaccaria* 14,9), adorato nell'unico tempio celeste edificato attorno al Suo trono. Oggi siamo chiamati a confrontarci con un ecumenismo terreno dove ogni uniformità persiste nella sua storicità intramondana e per questo non è vanificabile da ritorni o ravvedimenti affrettati o forzosi, pena una confusione causata talvolta da un integrismo unilaterale che, com'è noto, appartiene a tutte le Chiese. Cullmann a tale proposito ricordò la posizione di quei protestanti convinti che lo Spirito si fosse distanziato dalle Chiese non aderenti alla Riforma.[6] Altri esempi, in cui la reciproca accusa di eretico o scismatico è radicata, sono storicamente noti.[7]

Joseph Ratzinger più di un trentennio fa ricordava come nelle relazioni con le Chiese dell'Oriente cristiano, oltre al dato dell'ecumene spezzato (che è anzitutto un dato politico, che nei secoli è stato segnato da soluzioni temporanee e compromessi), l'autocefalia condizionasse la percezione della lacerazione ecclesiale come della comunione. Ma se sul piano concreto una "unione completa" appariva difficilmente realizzabile, nonostante l'autenticità dell'insegnamento, dell'episcopato e dell'eucaristia, Ratzinger osservava che la condivisione della medesima persecuzione, come avvenne in molti contesti nazionali, di per sé potesse facilitare la relazione.[8] Dunque, una sorta di intercomunione nel dolore, dal valore anche sacramentale, al cospetto del sacrificio di Cristo sull'altare e, nella storia recente, delle singole vite dei suoi fedeli testimoni come "sacrificio vivente" "per la misericordia di Dio" (cfr. *Romani* 12,1).

Il sacrificio è dono estremo di sé, il compimento e la cessazione di ogni sofferenza che restituisce significato al vissuto della persona e vivifica la memoria in una suprema testimonianza d'amore. Dal sacrificio, che è fine assurda di ogni cosa in una prospettiva unicamente terrena, consegue in realtà "l'inizio della vita", per citare le ultime parole del pastore Dietrich Bonhoeffer dinanzi alla forca di Flossenbürg, innalzata dai suoi stessi fratelli in Cristo, rinnovati dall'acqua battesimale, figli della comune patria tedesca. Anche in simili frangenti dove le conseguenze di un ideale politico confermarono che ben altro deve essere il fondamento di una unità fra gli uomini *affinché siano una cosa sola* (*Giovanni* 17,11), si comprende come il cammino

[6] Ibid., p. 22.
[7] Sui problemi ecclesiologici nelle relazioni tra le "Chiese sorelle" nell'Oriente cristiano W. Kasper, *op. cit.*, p. 127 ss.
[8] J. Ratzinger, *op. cit.*, p. 170.

della reale unità passi attraverso la prova e la sconfitta. Quando tutto è, o sembra, finito, tutto ha un inizio.

Bonhoeffer in un intervento dell'agosto 1934, un anno e mezzo dopo la conquista del potere da parte dei nazisti, spiegò come la cristianità ecumenica non dovesse guardare a questioni politiche come il nazionalismo o l'internazionalismo, con le loro stringenti necessità fattuali. Essa si occupa dei comandamenti di Dio e solo a questi comandamenti essa si richiama, in un mondo dove il rispetto per l'uomo è spesso negato. Il comandamento dell'amore è alla base del sacrificio, del dono e del perdono.[9] All'amore si lega anche la verità, perché nella dimensione ecumenica della Chiesa, che nell'articolazione delle sue membra è espressione della "ricchezza e dell'armonia della cristianità", ciascuno di noi in una prospettiva unitaria "porta il suo dono specifico e svolge il suo particolare servizio nel tutto", tanto che "solo nell'unità c'è la verità" perché solo la verità rende possibile un'unità.[10] Nella verità sta inoltre il frutto del discernimento di cui necessita il dono autentico altrimenti la verità rimane fragile e la lacerazione sarà presto rinnovata. E nella verità si trova il nucleo del perdono che ingloba purezze e impurità delle membra divise lungo il percorso di una comunione ritrovata. L'ecumenismo del perdono ha trovato del resto solenni affermazioni sia già nel decreto conciliare *Unitatis redintegratio*[11] sia nell'enciclica di Giovanni Paolo II *Ut unum sint*[12], come in recentissimi interventi di Papa Francesco in sede ecumenica.[13]

Il gesto di Giuda, le cui conseguenze sono descritte minutamente in *Matteo* 26, 45–56, costituisce un paradigma scritturale per comprendere le separazioni, finanche

---

9 Dietrich Bonhoeffer, *Gli scritti (1928–1944)*, tr. it. Brescia, Queriniana, 1979, p. 429.

10 Ibid., pp. 477–478.

11 II. 7: "Anche delle colpe contro l'unità vale la testimonianza di san Giovanni: «Se diciamo di non aver peccato, noi facciamo di Dio un mentitore, e la sua parola non è in noi» (*1 Gv* 1,10). Perciò con umile preghiera chiediamo perdono a Dio e ai fratelli separati, come pure noi rimettiamo ai nostri debitori".

12 § 88: "Tra tutte le Chiese e Comunità ecclesiali, la Chiesa cattolica è consapevole di aver conservato il ministero del Successore dell'apostolo Pietro, il Vescovo di Roma […]. Secondo la bella espressione di Papa Gregorio Magno, il mio ministero è quello di servus servorum Dei. […] come ho avuto modo di affermare nell'importante occasione dell'incontro al Consiglio Ecumenico delle Chiese a Ginevra, il 12 giugno 1984, la convinzione della Chiesa cattolica di aver conservato, in fedeltà alla tradizione apostolica e alla fede dei Padri, nel ministero del Vescovo di Roma, il segno visibile e il garante dell'unità, costituisce una difficoltà per la maggior parte degli altri cristiani, la cui memoria è segnata da certi ricordi dolorosi. Per quello che ne siamo responsabili, con il mio Predecessore Paolo VI imploro perdono".

13 "Chiediamo anzitutto perdono per il peccato delle nostre divisioni, che sono una ferita aperta nel Corpo di Cristo. Come Vescovo di Roma e Pastore della Chiesa Cattolica, voglio invocare misericordia e perdono per i comportamenti non evangelici tenuti da parte di cattolici nei confronti di cristiani di altre Chiese. Allo stesso tempo, invito tutti i fratelli e le sorelle cattolici a perdonare se, oggi o in passato, hanno subito offese da altri cristiani. Non possiamo cancellare ciò che è stato, ma non vogliamo permettere che il peso delle colpe passate continui ad inquinare i nostri rapporti. La misericordia di Dio rinnoverà le nostre relazioni" (Vespri solenni presso la Basilica di San Paolo, 25.1.2016 a conclusione della Settimana per l'unità dei Cristiani).

i tradimenti interni all'ecumene cristiano, nella prospettiva edificante, però, della loro sanabilità. Giuda Iscariota non è solamente uno dei dodici ma la metafora di carne e sangue di uno dei nodi più antichi della cristianità. Ha tradito i fratelli, ha venduto il Figlio dell'Uomo alla cecità della maggioranza del Sinedrio, e fece questo dopo aver sacrificato tutto per stare con Gesù, donandosi a Gesù, godendo della fiducia di Pietro e Giovanni, colonne della Chiesa nascente. Gesù lo scelse e amò da subito pur sapendo sin dall'inizio che lo avrebbe tradito. Anche al traditore, Gesù rispose sempre con il comandamento dell'amore perché consapevole che con la sua scelta Giuda eseguiva una volontà divina. Il discepolo che tradì il Maestro, guidando le guardie di notte nell'orto del Getsemani, prefigura l'estrema lacerazione intraecclesiale all'interno di un misterioso piano di inquità (permesso da Dio) nella consapevolezza che "tutto concorre al bene di coloro che amano Dio, che sono stati chiamati secondo il suo disegno", anche nella condizione dell'indefeltà patita, poiché "li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo" (*Romani* 8, 28–29). La sua successiva mancata richiesta di perdono e l'opzione per uno sterile pentimento suicidario, che denuncia un'intima impossibilità, una cecità ostinata, si sottrae dolorosamente a sviluppi inattesi, ma sempre infine salvifici, di quel disegno più grande cui ha preso parte con le sue decisioni.[14]

L'esempio di Gesù, che, leggendo nel suo cuore, amava il traditore prima della sua decisione di consegnarlo, invita a perdonare chi ha tradito per non tradire a propria volta, per non permettere nuovamente che il peccato faccia il suo ingresso e rinnovi quella consegna, gesto che alla fine non dispensa nessuno dall'essere giudicato.[15] Giuda infatti, scrive von Balthasar, "è l'agente visibile di ciò che tutti i peccatori – cristiani, giudei, pagani – contribuiscono a fare".[16] Nella consegna del Maestro si realizza così sia il peccato sia il misterioso progetto di Dio: la debolezza di Giuda non è esclusiva, e tradire significa consegnare il proprio gesto malvagio alla storia, sempre al cospetto più o meno visibile di Dio. Ma il vero nemico sono le potenze ostili a Dio (*Giovanni* 13,27): i *traditores* sono solamente di carne e sangue (*Efesini* 6,12), fragili strumenti che non andranno a loro volta traditi per non essere consegnati a quell'"impero delle tenebre" cui sono soggiaciuti (*Luca* 22,53). Essi dopo aver rifiutato a se stessi e negato all'altro da sé il dono, non potendo o volendo accogliere il perdono, si stanno già consegnando alla loro condanna. Questa dolorosa contraddizione, davvero

[14] In modo analogo, ma naturalmente con esiti ben diversi, Cleopa, il discepolo di Emmaus, è la metafora della sfiducia della Chiesa, povera di speranza e impossibilitata a percepire la presenza di Cristo risorto. Si veda Tecle Vetrali, *"Sei tu l'unico a Gerusalemme a non sapere?" (Lc 24,18). Il cammino di Cleopa e di Gesù: riconoscere il Risorto nelle Chiese*, "Studi Ecumenici", 27, 2009, pp. 281–294.

[15] Hans Urs von Balthasar, *Teologia dei tre giorni. Mysterium Paschale*, tr. it. Brescia, Queriniana, 1990, p. 101.

[16] Ibid., p. 102.

lacerante, sta all'ombra di ogni croce subita o imposta. Ma in questa prospettiva scandalosa il perdono diventa un'offerta al medesimo altare del sacrificio, perfeziona il martirio e permette di ritrovare quella fraterna comunione infranta dalla separazione architettata dai "dominatori di questo mondo" (*Ef* 6,12).

Scrive san Paolo in *Romani* 11, 32 che "Dio ha racchiuso tutti nella disobbedienza per usare a tutti la misericordia". In questa totalità onnicomprensiva della misericordia dell'unico Padre, anche di fronte al tradimento, sta il profondo senso dell'amore in relazione a un'unità rinnovata, poiché "Dio può, nella sua misericordia, convertire i cuori all'unità, facendoli accedere alla sua propria comunione" (*Ut unum sint* 93). Come ha osservato il cardinal Kasper, di fronte alle *tentazioni* del disaccordo e della discordia, solo la "fiducia illimitata nella potenza riconciliatrice dell'amore di Dio" permette ai cristiani di percorrere la strada verso l'unità.[17] E Papa Francesco nel recente incontro ecumenico di Lund in Svezia (31 ottobre 2016) ha così dichiarato: "Come cristiani saremo testimonianza credibile della misericordia nella misura in cui il perdono, il rinnovamento e la riconciliazione saranno un'esperienza quotidiana tra noi. Insieme possiamo annunciare e manifestare concretamente e con gioia la misericordia di Dio, difendendo e servendo la dignità di ogni persona. Senza questo servizio al mondo e nel mondo, la fede cristiana è incompleta".[18]

L'ecumenismo della misericordia è in grado di dischiudere le Chiese separate alla generatività (la stessa delle donne che non abbandonarono Gesù nella passione sottraendosi al vortice dell'iniquità[19]), il cui fondamento sono l'amore gratuito e il perdono che risana la memoria dalla sofferenza, le sottrae alla spirale della diffidenza, sciogliendo il groviglio di responsabilità e di colpe che soffoca in un cumulo di perenni sospetti ogni *koinonía* e con essa ogni autentica benedizione divina come esorta il Salmo 132:

***1** Ecco quanto è buono e quanto è soave*
che i fratelli vivano insieme!
***2** È come olio profumato sul capo,*
che scende sulla barba,
sulla barba di Aronne,
che scende sull'orlo della sua veste.

---

[17] W. Kasper, *L'ecumenismo spirituale. Linee-guida per la sua attuazione*, Roma, Città Nuova, 2006, p. 49. Ricorda Giovanni Paolo II in *Ut unum sint* (94): "Tale servizio dell'unità, radicato nell'opera della misericordia divina, è affidato, all'interno stesso del collegio dei Vescovi, ad uno di coloro che hanno ricevuto dallo Spirito l'incarico, non di esercitare il potere sul popolo – come fanno i capi delle nazioni e i grandi (cfr. Mt 20,25; Mc 10,42) –, ma di guidarlo perché possa dirigersi verso pascoli tranquilli. Questo incarico può esigere di offrire la propria vita (cfr. Gv 10,11–18)".

[18] Cfr. Marcelo Figueroa, *Ecumenismo della misericordia*, "L'Osservatore Romano", 2–3 novembre 2016.

[19] Non a caso "misericordia" in ebr. è *rachamim*, da *rechem*: utero femminile.

3 *È come rugiada dell'Ermon,*
che scende sui monti di Sion.
Là il Signore dona la benedizione
e la vita per sempre.[20]

[20] Scrive sant'Agostino nella sua *Esposizione sul Salmo 132*: "Perché in questo il Signore ha ordinato la benedizione. Dov'è che l'ha ordinata? Tra i fratelli che vivono nell'unità. Là è stata ordinata la benedizione e là difatti benedicono il Signore coloro che abitano concordi. Se sei in discordia non benedici il Signore. È inutile che la tua lingua risuoni di benedizioni al Signore quando non le fai risuonare col cuore" (13).

Activitatea culturală a Bisericii Greco-Catolice din Oradea

– Instruirea tinerilor preoți români din secolul XVIII –

Tiberiu CIORBA*

Abstract: ***Cultural improvements of the Greek-Catholic Church of Oradea***. *Educational background of young Romanian priests in the 18th century.* The Greek-Catholic diocese of Oradea has been, since its foundation, an important part of Romanian cultural history. The bishops of Oradea have made throughout the years significant improvements in the fields of teaching and spiritual learning. Beginning with 1777 (when the Greek-Catholic diocese was formed) young Romanian pupils were helped to study both locally and abroad. This article aims to explain the main directions that the Greek-Catholic Church took in the second half of the 18th century and the beginning of the 19th century. Most of the priests that were preaching before the creation of the diocese were poorly prepared and a lot of them didn't have a cultural background. Following the reforms of the Habsburg Empire (most of them aimed at education) the Greek-Catholic Church needed to make certain changes regarding its parishes. Therefore bishops like Moise Dragosi, or Ignatius Darabant have tried (and in many cases succeeded) to help young priests and Romanians to get an education. At the same time, the foundation of the Greek-Catholic seminar from Oradea made huge progress in this aspect.

Keywords: diocese, education, priests, seminar, Greek-Catholic, courses, students, Romanian.
Cuvinte cheie: dioceză, educație, preoți, seminar, greco-catolic, cursuri, studenți, Românesc.

Înființarea episcopiei Greco-catolice în secolul XVIII, mai precis în 1777, a adus mari beneficii culturale comunității românești, deschizând noi drumuri pentru tinerii din Oradea, dar și din alte comitate și zone. Pregătirea preoților reprezenta și reprezintă un scop central pentru episcopii din Oradea care au înțeles nevoia de a avea oameni capabili, de a duce mai departe valorile confesiunii greco-catolice. În cele ce urmează se va urmări evoluția culturală pe parcursul celei de-a doua jumătăți ale secolului XVIII și activitatea Episcopiei orădene în acest sens.

Încă dinaintea nașterii Eparhiei s-a urmărit instruirea tinerilor români în diferite instituții locale sau din străinătate. Astfel, în vremea episcopului sufragan Meletie Kovacsi (1748–1775), românii erau trimiși la pregătire în locuri precum Viena, Buda, Agria sau Blaj (care și-a început activitatea din 1754). Episcopul a realizat în

* Muzeul Țării Crișurilor, Oradea

același timp un raport în anul 1756 prin care demonstra necesitatea creării unui seminar mic, în care să fie primiți cel puțin 24 de fii de preoți și a unui seminar mare pentru 12 clerici[1]. Răspunsul a fost din păcate nefavorabil, episcopul sufragan fiind nevoit a numi în unele parohii preoți mai puțin pregătiți. Desigur în perioada aceasta comunitatea greco-catolică era subordonată din punct de vedere jurisdicțional de episcopia romano-catolică, precum stipulează și bulla papală din 16 septembrie 1748. Nevoia de a pregăti clerul unit devine din ce în ce mai importantă odată cu înființarea episcopiei (după anul 1777) când românii erau obligați să țină pasul cu cei din episcopia latină. În sistemul învățământului clerical din imperiu erau fixate niște canoane clare, începând chiar după perioada conciliului tridentin, reguli ce s-au aplicat până la reformele impuse de Iosif II, care în 1784 a desființat seminariile diecezane și a organizat 10 seminarii generale, printre acestea putând enumera cele de la Viena, Insbruck, Gratz, Olmutz, Freiburg, Lemberg, Bratislava, Agria, Zagreb și Pesta[2]. Această structură nu va rezista mult, iar, după moartea lui Iosif, succesorul său Leopold II va relua vechea organizare prin finanțarea seminariilor diecezane.

Perioada episcopului Moise Dragosi a adus mari beneficii culturale comunității greco-catolice din această zonă. A lansat numeroase acțiuni de promovare a tinerilor preoți în diferite seminarii. Cele mai importante erau la Oradea, Blaj, Viena, Roma sau Agria (astăzi Eger). Episcopul a întâmpinat o anumită problemă din această perspectivă, deoarece în dieceza orădeană activau foarte mulți preoți înaintați în vârstă. Astfel, a început să numească din ce în ce mai mulți preoți tineri. Între anii 1777–1779 au fost înregistrate doar două parohii cu preoți tineri, iar în anii ce vor urma, 1780–1781 numărul va crește de la 2 la 9 printre care: Adoni, Aradul Vechi, Cheț, Leta Mare, Negru, Olosig și Zăbrani[3]. Între 1782–1784 s-a ajuns la 21 de parohii (aproape o treime din total)[4]. Regăsim astfel de preoți în Aciad, Beiuș, Hosszu-Palyi, Mako, Pocei, Sântandrei, Silindru, Șauaieu, Timișoara Fabrica și Vad[5]. Avem înregistrate nume de tineri care au studiat în străinătate precum: Basil Horvat care era de la Beiuș, George Godsa de la Pocei, Ioan Fărcaș de la Vad sau Ioan Kovary de la Zăbrani[6].

În ceea ce privește vârsta lor de recrutare și momentul în care sunt trimiși la studii, majoritatea pornesc la 22 de ani. Din 10 clerici care s-au prezentat la examene 4 aveau 22 de ani, 3 aveau 23–24 și 3 între 19–20. Vârsta celor recrutați pentru a urma

---

1 Iudita CALUȘER, Episcopia Greco-catolică de Oradea, editura Logos'94, Oradea, 2000, p.122.
2 *Eadem*, p.123.
3 Ioan HORGA, *Contribuții la cunoașterea iozefismismului*, editura Universității din Oradea, 2000, p.94.
4 *Ibidem*, p.95.
5 *Ibidem.*
6 *Ibidem.*

cursurile în străinătate era tot 21–22, o vârstă la care candidații erau considerați destul de maturi. Pentru Seminarul Sfânta Barbara, în 1780 îl avem pe Ioan Radnoti (22), în 1781 a fost ales Iosif Pop (22), iar în 1783 a fost ales Zaharia Pop (21). Pentru seminarul de la Agria au fost selecționați în 1784, Ioan Nagy și Ioan Krassay amândoi având 22 de ani[7]. Majoritatea au origine rurală, venind din satele apropiate. Familia avea un rol important în trezirea vocației preoțești în viitorii candidați. Atât mama, cât și tatăl participau la formarea copilului, mai ales în prima fază. De aici erau propuși mai departe prin activitatea preotului paroh din zonă. Dacă tatăl era preot, cu atât mai mari erau șansele ca și fiul să urmeze același traseu.

Drumul educațional începea prin trimiterea lor la un seminar, Blajul era cel mai cunoscut la acea perioadă. Această locație era favorizată de către episcopia orădeană deoarece și unii canonici au studiat acolo, printre care Ioan Simon sau Iacob Aron. Pentru instituțiile din străinătate, în perioada 1777–1784, au fost examinați 12 candidați, dintre care 6 s-au dus la Viena ca bursieri, 1 la Eger și unul la Buda[8]. Toți cunoșteau limba română la un nivel ridicat, o calitate apreciată de către membrii Consistoriului. Pe an, episcopia orădeană avea dreptul la două locuri pentru Viena, iar de fiecare dată erau cel puțin 4 candidați, care veneau de la Blaj fiind în primul an de studiu sau al doilea. Erau examinați la alegere din teologie, retorică, logică și filozofie[9]. Concursul se făcea în funcție de calificative, se lua în vedere și cunoștințele de română și maghiară. Totuși, de multe ori toți candidații erau destul de apropiați, din acest motiv departajarea finală se făcea pe cunoștințele de limbă germană și latină – importante pentru studiul din capitala imperiului[10]. Erau urmăriți nu doar studenții de la Blaj, ci și din alte instituții, Ioan Krassay de exemplu a frecventat liceul piarist din Cluj[11]. Tot așa, un bun loc de recrutare era și seminariul romano-catolic de la Oradea, fiind aproape și cunoscându-i astfel mult mai bine.

După ce aceștia erau formați în diferitele instituții, erau repartizați în diferite zone din dieceză, urmând mai apoi să fie verificați în permanență. Scopul principal era să formeze oameni pregătiți, care să întărească mișcarea de unire în zonele mai slabe și în același timp, să o promoveze. Necesitatea de a avea preoți cu studii era cu atât mai mare cu cât proaspăta eparhie se afla doar la început.

Odată cu reluarea activității seminariilor diecezane, episcopul greco-catolic Ignatie Dărăbant (care a păstorit comunitatea de aici între anii 1788–1806), împreună cu episcopii de același rit din Muncaci (Andrei Bacsinsky) și Crișevaț (Iosafat Bastasisch)

---

7 *Ibidem*, p.97.
8 *Ibidem*, p.98.
9 *Ibidem*. p.99.
10 *Ibidem*.
11 *Ibidem*, p.100.

în anul 1791 înaintează împăratului o scrisoare în care solicită organizarea seminariilor proprii[12]. A obținut un răspuns pozitiv la 30 ianuarie, 1792, dar cu anumite specificații. Este important de menționat că la vremea respectivă seminariile diecezane erau de două feluri: *minus* adică în principiu mai mici, care erau doar niște clădiri asemănătoare internatelor sau căminelor care nu oferea pregătire clerului și *maius* cele care ofereau pregătire superioară și cursuri bine definite. Seminarul *Leopoldin* (cum va fi numit pentru mult timp) se încadra în prima categorie. Se recomanda ca tinerii să activeze și să fie pregătiți în cadrul seminarului latin local care funcționa de mai mult timp. Acest lucru l-a nemulțumit pe Dărăbant, drept pentru care nu va renunța la crearea unui institut propriu[13]. Pentru deschiderea acestor instituții, fiecăruia i s-a acordat o sumă de 10.000 de florini din veniturile domeniilor din Beliu și Vașcău[14]. Chiar după inaugurarea seminarului episcopul trimite o cerere în acest sens dar, din păcate, răspunsul este negativ.

Episcopul Dărăbant a încercat prin alte metode extinderea planului sau educațional. În anul 1799 a cerut să i se acorde o parte din suma de 8500 de florini pentru deschiderea unei școli naționale preoțești în Beiuș. Consiliul locumtenențial regesc a răspuns în 28 aprilie, 1801, prin Decretul cu numărul 8287 care îi permitea realizarea acestui proiect[15]. Au fost puse anumite condiții: în primul rând să se traducă în limba română cărțile lipsă și institutul să fie provizoriu[16].

Seminarul unit din Oradea a avut în perioada lui Dărăbant un caracter mixt, în sensul în care erau pregătiți în același timp și clerici și laici. Cei mai talentați și cu notele cele mai bune erau pregătiți pentru a fi preoți, iar ceilalți urmau să devină profesori în școlile diecezei și în parohiile din diferitele sate bihorene[17]. Cei care beneficiau de privilegii financiare erau fii de preoți săraci, orfani de preoți, copiii învățătorilor din dieceză și din comitatele limitrofe, ei erau primiți în mod gratuit, aceștia constituind categoria *alumnilor*[18]. Ceilalți care doreau să studieze aici erau nevoiți să plătească o taxă. Aceștia se numeau *convictori*. Ca orice instituție de învățământ, primirea seminariștilor se realiza în mai multe etape. Ei se prezentau la un examen alcătuit din mai multe probe: scris, voce și medical. Dacă aceștia treceau de fiecare etapă erau acceptați[19].

---

[12] Ibidem.
[13] Ibidem, p.124.
[14] Iacob Radu, *Istoria Diecezei Orăzii-Mari 1777–1927*, Oradea, 1932, p.81.
[15] Ibidem, p.82.
[16] Ibidem.
[17] Iudita Călușer, *op.cit.,* pp.124–125.
[18] *Eadem.*
[19] Petru Tămâian, *Istoria seminarului și a educației clerului diecezei române unite de Oradea*, Oradea, 1930, p.16.

În urma Consistoriului din 29 octombrie 1792 la care au participat episcopul Dărăbant, canonicul și directorul seminarului Ioan Radnothy și Zaharia Szilagyi, protocolistul Simion Bran a fost aleasă prima generație care a studiat aici la Oradea. Astfel, îi regăsim pe Ioan Ilieș, Ioan Andreica, Ioan Szilagyi, Antoniu Pop, George Pop, George Carabet, George Almași din Buda veche (județul Cluj), Lazăr Pop din Varta (Solnocul de mijloc), Nichifor Ungureanu din Salsag, Ștefan Ungur din Dobâca, Demetriu Besse fiul preotului din Popești (Bihor), Ioan Pop din Capnic (Satmar), Gregoriu Baraconi din Oradea, Mihail Popovici orfan tot din Oradea și George Kassai din Leta Mare (astăzi Ungaria)[20]. Primii șase au stat la curtea episcopului Ignatie fiind instruiți personal de către acesta. Restul după cum putem vedea proveneau din mai multe locații ceea ce dovedește dorință episcopului de instrui cât mai mulți tineri, nu doar din Oradea. Începând cu 1795, se decide ca numărul anual de persoane acceptate să fie 26[21]. Spun persoane deoarece trebuie subliniat că la seminar în această perioadă era o distincție majoră între teologi și seminariști. Nu toți urmau cursuri de teologie. În această clădire nu se țineau astfel de cursuri specializate (doar la seminarul latin). Aici, conform documentelor, tinerii aveau de frecventat cursuri de muzică, de limba romană (scris și citit), maghiară, latină (ca limbi primare) și germană.

În ceea ce privește cursurile de specialitate, mai ales când vorbim de teologie (cursuri ținute la seminarul latin) avem polemică dogmatică, teologie morală, istorie ecleziastică și hermeneutică.

Astăzi se mai păstrează în cadrul Arhivelor din Bihor cataloagele pe ani ale studenților orădeni. Ele erau realizate în două părți, semestrul I și II. În cadrul rubricilor ne sunt oferite date esențiale despre evoluția seminaristului. Astfel, pentru anul 1795–1796, îi regăsim pe Andreica Ioan, Bike Demetrius, Kissvalfi Ioan, Papp Antoniu, Damșa Gabriel, Ilieș Ioan, Papp Ioan Maior,Godrun George, Dărab Mihael, Kaskai George,Tanaki Petru, Vintra Ioan, Puspoki Ioan, Kovaci Samuel, Popovici Spiridion, Bandits Gabriel, Maghiar Ioan, Nistor Mihael, Pallas Ioan, Oros Francisc, David Iosif, Gheorghe Ștefan[22].

Seminarul urma să funcționeze în fosta mănăstire a călugărilor iezuiți care a fost construită în 1722. Ea a fost mai apoi desființată în 1773 și acordată greco-catolicilor în 1777. Clădirea originală nu mai există, dar s-au păstrat unele descrieri sumare în legătură cu structura sa. O asemenea descriere provine de la Cseplo Peter, sau Cepleu, un român deznaționalizat, originar din părțile Vașcăului care relatează faptul că seminarul era alcătuit din opt camere, patru la parter și patru la etaj având în partea

[20] Ioan Georgescu, *Istoria seminarului din Oradea*, București, 1923, p.16.
[21] Blaga Mihoc, *Judecata cea dreaptă*, editura Logos '94, Oradea, 2012, p.309.
[22] *Serviciul Județean Bihor al Arhivelor Naționale*, fond Episcopia Greco-catolică, nr.881, dosar 527, pp.15–20

de est o modestă biserică[23]. A rezistat până în anul 1847 când s-a surpat fiind înlocuită doar în 1858. Lângă ea, s-a aflat o clădire mai mică, în care se găsea, în sec. XVIII, o farmacie, dotată cu medicamente și ustensile medicale de epocă[24].

Concluzionând, secolul XVIII reprezintă de fapt începutul, perioada în care se realizează primii pași. Răspândirea greco-catolicismului în această zonă și mai ales nașterea episcopiei de Oradea a permis comunității românești de aici să evolueze, să se schimbe și să deschidă în același timp noi orizonturi culturale pentru tinerii doritori.

---

[23] *Ibidem*, p.308.
[24] *Ibidem*.

Educazione al diritto. Il concetto di diritto*

Francesco Card. COCCOPALMERIO**

Rezumat: ***Educație pentru drept. Conceptul de drept.*** Se pornește de la reflecțiile lui Antonio Rosmini, care ne oferă o cheie interpretativă personalistă pentru a schița ulterior problematici legate de filosofia dreptului: conceptul de persoană, dreptul, necesitatea, legea. Persoana este o realitate unitară, dar și non-monolitică: unitate ontologică și diversitate a calităților personale. Constituția ontologică a persoanei determină conceptul de drept juridic de persoană în esența sa: după Rosmini, persoana se identifică cu drepturile sale. Necesitatea, ca obligație și datorie, derivă direct din existența dreptului care trebuie să se conformeze persoanei titulare de drept. Existența legii necesită implicarea unui legislator, între drept și îndatorire, stabilindu-se o legătură ontologică și intențională. Legea, în concluzie, este un răspuns la un drept, în dimensiunea personalismului rosminian fiind un răspuns al iubirii – *caritas.*

Keywords: duty-obligation, law, love, laws, legislator, person, Rosmini's personalism.
Cuvinte cheie: datorie-obligație, drept, iubire, lege, legiuitor, persoană, personalism rosminian.

Vogliamo lasciarci guidare, nella riflessione sulla identità del diritto, dal Beato Antonio Rosmini, che compendia il suo geniale pensiero nella straordinaria espressione: "La persona è il diritto sussistente". Persona e diritto sono, per Rosmini, realtà coincidenti. Conoscere la persona significa, pertanto, conoscere il diritto.

Dobbiamo specificare questa affermazione. E, in effetti, per conoscere la persona e quindi il diritto, dobbiamo conoscere, in modo congiunto, quattro elementi: la persona, il diritto, il dovere, la legge. E dobbiamo conoscerli in successione logica per il semplice motivo che un elemento spiega l'altro: la persona spiega il diritto, la persona e il diritto spiegano il dovere, la persona, il diritto e il dovere spiegano infine la legge.

In altre parole, ci troviamo in presenza di una catena concettuale: a partire dalla persona fino alla legge, dalla concezione corretta di ciascun elemento è determinata la concezione corretta di ciascun altro.

---

* Conferința inaugurală a fost susținută de Eminența Sa în plen, în Sala Mare a primăriei Oradea, 11 octombrie 2017.

** Presidente *Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi*, Città del Vaticano.

Procediamo ora, in estrema concisione, all'esame dei quattro elementi che abbiamo sopra indicati.

1. La persona

Al fine di conoscere la persona e di conoscere, in dipendenza dalla stessa, il diritto, il dovere e la legge, appare opportuno considerare la persona, da una parte, come realtà, ovviamente, unitaria, ma, dall'altra, come realtà non monolitica.

E, in effetti, esaminando la persona nella sua struttura intima, per dire così molecolare, possiamo facilmente scoprire che essa ha in sé molteplici realtà personali, molteplici beni personali. Alcuni beni sono già, sono attualmente, nella dotazione della persona (pensiamo, ad esempio, al bene personale della vita fisica, al bene personale della buona fama). Altri beni, sono, invece, in continua acquisizione da parte della persona (pensiamo, ad esempio, al bene degli alimenti, al bene delle conoscenze provenienti dalla istruzione).

Questi beni personali compongono o strutturano la persona, o attualmente o in futuro, per cui possiamo dire che almeno in qualche modo sono la persona stessa. Da qui deriva l'ovvia constatazione che i suddetti beni personali sono necessari alla persona e lo sono di necessità vitale o per la sua esistenza o per la sua sussistenza. Da qui, a propria volta, deriva l'ulteriore constatazione che la persona ha la duplice esigenza, cioè la duplice necessità vitale, di conservare i beni in dotazione e di ottenere i beni in acquisizione.

Se ora – come naturale – collochiamo la persona nell'ambito comunitario, quindi tra altre persone compresenti nella medesima comunità, nascono in modo immediato due ulteriori esigenze, due ulteriori necessità vitali. Una in capo alla persona titolare dei beni e una in capo alle altre persone nella comunità.

In capo alla persona titolare dei beni nasce la duplice esigenza di ricevere da tutte le persone compresenti nella medesima comunità l'astensione da lesioni dei beni in dotazione e di ricevere da certe persone il conferimento dei beni in acquisizione. In altre parole, l'esigenza di ricevere rispetto e incremento.

E in capo alle altre persone nasce la duplice esigenza di astenersi da lesioni dei beni in dotazione e di conferire quelli in acquisizione. In altre parole, l'esigenza di dare rispetto e incremento.

2. Il diritto

Con quanto detto, siamo giunti al secondo anello della catena logica e cioè al diritto. Mi pare importante rilevare subito la relazione che intercorre in modo necessario

tra la struttura della persona e il concetto di diritto: è la struttura della persona che determina il concetto di diritto.

E, in effetti, abbiamo detto che la persona ha la duplice esigenza, la duplice necessità vitale, di ricevere da tutte le persone compresenti nella medesima comunità l'astensione da lesioni, cioè il rispetto, dei beni in dotazione e di ricevere da certe persone il conferimento, quindi l'incremento, dei beni in ulteriore acquisizione.

A questo punto possiamo affermare che il diritto è esattamente la predetta duplice esigenza, la duplice necessità vitale, di ricevere l'astensione da lesioni, cioè il rispetto, dei beni in dotazione e di ricevere il conferimento, quindi l'incremento, dei beni in ulteriore acquisizione.

Orbene, notiamo facilmente che il diritto così inteso è una condizione della persona o, meglio ancora, è la persona stessa che si trova in quella condizione, che, in altre parole, ha in sé la esigenza, cioè la necessità vitale, di ricevere rispetto e incremento dei suoi beni personali. Di qui proviene la esatta comprensione e la convinta giustificazione della sintesi di Rosmini: se, infatti, il diritto è una condizione della persona o è la persona stessa che si trova in quella condizione, che ha in sé quella condizione, è di immediata evidenza che la persona si identifica con quella condizione, in altre parole si identifica con la sua esigenza di ricevere rispetto e incremento, quindi si identifica con il suo diritto, è il suo diritto, per cui la persona è il diritto.

3. Il dovere

Il terzo anello della catena logica è il dovere. Anche qui, mi pare importante rilevare subito la relazione che intercorre in modo necessario tra la persona e il diritto, da un parte, e il concetto di dovere, dell'altra. E, in effetti, anche qui, ricordiamo quanto detto illustrando la struttura della persona e il suo diritto, cioè che la duplice esigenza di ricevere rispetto e incremento dei suoi beni personali determina nelle altre persone compresenti nella medesima comunità la duplice esigenza di rispettare i beni in dotazione e di conferire i beni in acquisizione.

Anche qui, possiamo affermare che il dovere è esattamente la predetta duplice esigenza di rispettare i beni in dotazione e di conferire quelli ulteriori. Per tale motivo, diciamo subito, e con piena convinzione, che possiamo capire il dovere solo in relazione al diritto, solo partendo dal diritto.

Diritto e dovere sono tra loro in essenziale relazione, che possiamo efficacemente specificare come successione logica: il diritto viene prima, il dovere viene dopo. In questo preciso senso: il diritto determina il dovere. E ciò avviene per quanto concerne sia la realtà sia l'intenzionalità.

Per quanto concerne la realtà, il diritto determina sia l'esistenza del dovere sia le modalità del dovere. E, in effetti, rileviamo con immediatezza che dove c'è un diritto, lì c'è un dovere; dove c'è un diritto di ricevere rispetto, lì c'è un dovere di dare rispetto; dove c'è un diritto di ricevere conferimenti, lì c'è un dovere di attuare conferimenti.

Per quanto concerne la intenzionalità, il diritto determina sia la conoscenza del dovere sia la accettazione del dovere. E, in effetti, constatiamo facilmente che di fronte alla persona titolare del diritto e alla sua duplice esigenza di ricevere rispetto e conferimenti, la persona titolare del dovere reagisce in due momenti o compie due atti.

In un primo momento, la persona compie un atto di intelligenza, con il quale conosce l'esistenza di un diritto dell'altra persona e in perfetta conseguenza logica conosce il dovere corrispondente, cioè il proprio dovere.

In un secondo momento, la persona compie un atto di volontà, con il quale accetta il proprio dovere.

4. La legge

E siamo arrivati al quarto anello della catena logica e cioè alla legge.

a. Il legislatore

Nelle pagine precedenti abbiamo affermato che il diritto determina il dovere nel duplice senso che, da una parte, l'esistenza del diritto determina l'esistenza del dovere e, dall'altra, la conoscenza del diritto determina la conoscenza del dovere e quindi l'accettazione del dovere.

Tale consequenzialità, ontologica e intenzionale, tra diritto e dovere vale anche per l'opera del legislatore. Possiamo infatti rilevare che il legislatore nella statuizione della legge si muove in due momenti o compie due atti.

In un primo momento, compie un atto di intelligenza, nel quale conosce l'esistenza di un diritto e in perfetta conseguenza logica conosce il dovere corrispondente.

In un secondo momento, compie un atto di volontà, con il quale, da un lato, assume il dovere di cui sopra e, dall'altro, formula e presenta il dovere come un proprio comando.

Nel percorso di statuizione della legge è innanzitutto da rilevare consequenzialità tra i due atti posti in essere dal legislatore. L'atto di intelligenza precede e determina l'atto di volontà: se il legislatore conosce, e solo se conosce, quali sono i diritti e pertanto i doveri corrispondenti, può statuire una legge nella quale indica i diritti e i doveri previamente conosciuti e al contempo comanda l'adempimento dei doveri.

Ancora più precisamente: se il legislatore conosce, e solo se conosce, quali siano i beni personali da conservare o da ottenere e quali siano i diritti e i doveri corrispondenti di ricevere e di dare rispetto o conferimento dei suddetti beni, può statuire una legge.

Il diritto che determina il dovere è con formula tradizionale denominato "*ratio legis*". Questo detto esclude di conseguenza due visioni erronee, che sono peraltro sempre attuali e pericolose.

La prima è che il legislatore possa nella statuizione di una legge inventare un diritto e un dovere non corrispondente a una necessità personale esistente nella realtà. È invece vero che il legislatore nella statuizione di una legge si limita a constatare una necessità personale, a indicare un diritto e un dovere corrispondenti a tale realtà e a comandare l'adempimento del dovere. Necessità personale, diritto e dovere, al legislatore previamente esistenti e dal legislatore obiettivamente rilevati.

La seconda visione, non meno erronea, è che il legislatore possa creare il dovere. Poiché abbiamo affermato che il legislatore nella statuizione di una legge formula e presenta il dovere come un suo comando, potremmo essere tentati, certo più sottilmente, di pensare che il comando del legislatore faccia esistere un dovere, quello, appunto, contenuto nella legge. Ma non è così. E, in verità, dobbiamo onestamente ammettere che il legislatore nella statuizione di una legge si limita a comandare un dovere a lui previamente esistente e da lui obiettivamente rilevato. Il dovere, infatti, è già nato, esiste già nella realtà, per l'ovvio motivo che è relativo a un diritto: esistendo un diritto, nasce un dovere. D'altra parte, si potrebbe concedere che il comando del legislatore crei il dovere in senso gnoseologico: il dovere, infatti, di per sé già esistente, viene dal legislatore formulato e presentato come un suo comando e quindi come tale fatto conoscere a tutti in modo definitivo e autorevole.

Tutto, dunque, nella statuizione di una legge, sia l'indicazione di un diritto e di un dovere, sia il comando di adempiere il dovere, trova la sua radice nel momento conoscitivo della realtà. Si verifica, insomma, in modo pieno, che "*veritas, non voluntas facit legem*".

b. La legge

Il duplice atto del legislatore che abbiamo sopra delineato – conoscenza dell'esistenza di un diritto e statuizione di un dovere corrispondente – ci consente ora di entrare – diciamo così – nel sacrario della legge, ci permette cioè di conoscerne il cuore.

E, in effetti, se è vero che legislatore, nel processo di statuizione della legge, conosce l'esistenza di un diritto e statuisce un dovere corrispondente, ciò significa che la legge contiene un dovere e un diritto, un dovere determinato da un diritto.

Possiamo affermare che la legge si identifica con tale dovere. In realtà ogni legge, anche la più complessa, contiene in definitiva un dovere e potrebbe sintetizzarsi o compendiarsi nel dovere in essa contenuto. Per tale motivo, dire "legge" oppure dire "dovere contenuto nella legge" è la medesima cosa, così che la prima espressione appare una brachilogia della seconda.

Da questo deriva che il significato e il valore del dovere determinano direttamente il significato e il valore della legge che concretamente contiene tale dovere.

A propria volta ciò significa che il postulato ermeneutico fondamentale per capire e valutare la legge è di conoscere e valutare il dovere contenuto nella stessa. E questo rende necessario rimeditare ciò che del dovere nelle pagine precedenti abbiamo affermato: il dovere è da considerarsi come risposta a un diritto, come espressione di amore, come risposta di amore.

Non diversamente, anche la legge deve considerarsi come risposta a un diritto, come risposta di amore. Detto a *contrariis*: qualora una legge – come purtroppo può avvenire – non contenesse un dovere con le caratteristiche appena richiamate, non sarebbe una legge.

The Importance of Free Time as the Basis for Education, Culture and the Church. A Philosophical Reflexion

Pavol ***Dancák***[*]

Abstract: The transmission of cultural, ethical, social, spiritual and religious values, that are important for the development and success of members of society and the whole society is conditioned by family environment, education and spending of free time. Currently emerging totalitarian tendencies separate family and education, so it is important to reflect on the authentic importance of free time in relation to education and to family, which consists of personal responsibility towards the transcendent.

Keywords: Man. Family. Education. Free time. Church.
Cuvinte cheie: om, familie, educație, timp liber, Biserică.

Introduction

Nowadays, in times of rapid social changes at different levels, we hear the phrase 'time is money' ever so often. It might appear that man wants to control time as his own property. The rushed lifestyle of many people of today raises a question whether man does not slave away at something that cannot be achieved anyway. Time is not only a one-way flow with differently perceived velocity. More importantly, time is an event – that something that happens between the birth and death. And it is man's duty to live his life purposefully.

Day and night, being awake or asleep, over the four seasons, work and rest; time is relentlessly ticking away. Ignoring the need for free time together with an amount of duties lasting over the long period of time but not bringing anticipated results cause a specific type of stress, emotional tiredness, total exhaustion and frustration.

Growing fatigue leaves traces on health and results in deterioration of total health and greater proneness to illnesses. The chance wasted is lost forever. We may be given other chances, but those left behind are lost for good. In this sense,

[*] prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD. *Department of Philosophy and Religious Studies, Greek Catholic Theological Faculty, Prešov University in Prešov,* pdancak@unipo.sk

time is uncompromising[1] and this brings us to profound philosophical and theological reflections on a character of leisure time.

The phenomenon of free time is not new. Reflections on free time can be found in the very roots of our culture – the Greek and Judeo-Christian thought. We might even say that free time was perceived as a precondition for culture.[2]

Scholé and paideia

Historical sources indicate that free time has always been an opposite of working time which is a time for work and duties. In his work, *The Banquet of the Seven Wise Men*, Plutarch discusses what makes a home happy.

For Thales of Miletus, the home is happy when the master of the house has enough of free time. In the context of hierarchy within the slave society, Aristotle perceives free time as the opposite of work. Work was intended only for slaves and free time for free citizens so they could develop their virtues and dedicate their time to politics. Free citizens were not supposed to engage in mundane work, craft or trade since such life is not noble and is in conflict with virtues.[3]

Free time was a space for cultivation, prayer, education – paideia which the Greeks perceived as a unity of rearing and education, but also civilization, religion, culture, tradition and literature.[4]

In modern times, *paideia* has become something that is difficult to comprehend if we define it as "education" applying its modern meaning. Plato's *paideia* is based on abilities to be in relationship[5] and encompasses the idea of awe of the outside world.

The idea of paideia can be found in a form of pansophia in Komenský[6], as "education which is an introduction to the wholeness of the world" in Jan Patočka[7], as fundamental agogics in R. Palouš meaning a way or style of life understood as a whole in its profound organic and transcendent order.

Paideia refers to everyday provisioning to which man is oriented. It is a situation that ties him up. Man does not rid himself of it but allows it a space. The true place of man in his life is in wandering back and forth. The mysterious authority of "an

1 cf. PALOUŠ, R.: *Totalizmus a holizmus.* Praha : Karolinum, 1997, pp. 78–79.
2 cf. JAEGER, W.: *Paideia I.*, translated by M. Plezia, Warszawa 1962, pp. 17–32.
3 cf. KRATOCHVÍLOVÁ, Pedagogika voľného času, 2004, p. 75. cf. KOMPLOTOVÁ, S.: *Školská pedagogika.* Bratislava : Ekonóm, 2005, p. 11.
4 cf. JAEGER, W.: *Paideia I.*, translated by M. Plezia, Warszawa 1962, pp. 17–32.
5 cf. KRATOCHVÍL Z.: Výchova, zřejmost, vědomí. Praha : Herman &synové, 1995, p. 28.
6 cf. PALOUŠ,R.: *Česká zkušenost*. Praha : Academia1994, p. 157.
7 cf. PATOČKA, J.: *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové.* Praha : ČSAV, 1965, p. 370.

educator" shows the true face of a human situation in which a man discovers himself.

Paideia is not an educational method, but it entails the extension beyond the situation in which we remain, despite all. It is the breaking out of ordinary days. Man is then educated, freed of constant occupation by various activities. The space for *paideia* is *scholé* meaning free time, lying aside everyday personal agenda and worries.

Scholé is free time (a day off, holidays, a break from everyday provisioning) which a Greek nobleman dedicates to care for his soul[8]. It is thanks to this "Sunday school" in which the real education is carried out.

Scholé is not emptiness without shadows, but it is a freedom for the reality of the world, releasing from the numbness caused by the chains in the cave. It is the openness to the arrival of what is hidden behind the shadows; it is liberation so that we can live the true life.[9] The prisoner in Plato's cave strives to make sense of the matters concealed by shadows.[10] The worth of such knowing is very limited though, because what one needs to know is on the other side of the cave.

In *scholé,* there is no limitation by shadows because here a man "faces" the world that opens up before us[11]. *Scholé* as emptiness does not have a negative connotation, but represents some positive value. It is liberation, a space for what is most typical for man. Only through *scholé,* through keeping our distance, can we look at our everydayness as at the immersion in our worries about mobility, livelihood and survival.

Knowing one's own situation and our way of understanding acquired through *scholé* in which *paideia* comes to existence is not in the capacity of an individual who excels in matters pertaining to ordinary day. In Plato's allegory, a freed individual is not active. Indeed, it is some mysterious authority that frees him and pulls the educated one onto the steep path.

The freed person is defined by an array of weaknesses: he is blinded, he is not adapted for change, he is allured back to the comfort of former position he is accustomed to. *Paideia* does not mean a relationship between the stronger, able-bodied, wiser, more educated and older man – the educator, and the weaker man – the educated. What is strong here is only the anonymous, mysterious and unnameable authority; not a man.

---

[8] cf. KRATOCHVÍL, Z.: Výchova, zřejmost, vědomí. Praha : Herman &synové, 1995, p. 40.
[9] cf. PALOUŠ, R.: *K filozofií výchovy*. Praha : SPN, 1991, pp. 80–81.
[10] cf. PLATON: *Ústava*, preklad F. Novotný, Praha 1993, 516a.
[11] cf. PALOUŠ, R.: *K filozofií výchovy*. Praha : SPN, 1991, p. 80.

No human is able to obtain some sort of certificate for *paideia* through his own natural talent, erudition or experience. No human power can bring about the change; it is hard and unusual turn and strenuous movement. The sanctity of *scholé* understood as free time is also accentuated by the fact that there is not even one reference in the allegory of the cave pointing to the shroud of mystery being lifted for this mighty authority of paideia[12]. Substantial part of education happens within the interval of *scholé.*[13] However, there is a great danger waiting for the opportunity.

In fact, there is a tendency to fill the space of *scholé* with various pseudo activities of shadowy character and therefore one single conversion (*periagogé*), one change or one surfacing does not suffice. What is necessary is the constant turning to what is good (*agathon*) and see to the favourable ambience of free time which does not create education but still it makes it possible. Plato's thought is still relevant today.

Plato's philosophy emerged at the time of decline of the world of *polis* which was being replaced by the passive universe of our human world of freedom and responsibility. But this freedom is not perceived as an absolute freedom and boundless independence. Freedom is not a deity by the path to something divine.[14]

The Sabbath

Sacred character of free time, which directs a man to God, is evident in Hebrew tradition too. The Sabbath has the greatest significance out of all feast days in the Jewish calendar; it is the most important day of the week.[15]

There are many references to The Sabbath in both the Torah and the Talmud. The first references to The Sabbath can be found in the Book of Genesis's description of the world creation. For, in six days, the Lord created the world, but he rested in the seventh day. Therefore, the Lord blessed the seventh day holy. God 'rested' on the seventh day, so man should not work either.

> "The Sabbath brings everyday work to a halt and provides a respite. It is a day of protest against the servitude of work and the worship of money." (CCC 2172).

In the Book of Exodus we read: "You must also tell the Israelites: Take care to keep my Sabbaths, for that is to be the token between you and me throughout the generations, to show that it is I, the Lord, who make you holy. Therefore, you must keep the Sabbath as something sacred. Whoever desecrates it shall be put to death. If anyone does work on that day, he must be rooted out of his people. Six days

---

12 cf. PALOUŠ, R.: *Čas výchovy*. Praha : SPN, 1991, pp. 60–61.
13 cf. PALOUŠ, R.: *Totalizmus a holizmus.* Praha : Karolinum, 1997, p. 114.
14 cf. PATOČKA, J.: *Platón.* Praha : SPN, 1992, p. 24.
15 cf. FRANEK, J.: *Judaizmus*. Bratislava : Archa, 1993, p. 43.

there are for doing work, but the seventh day is the Sabbath of complete rest, sacred to the Lord. Anyone who does work on the Sabbath day shall be put to death. So, shall the Israelites observe the Sabbath, keeping it throughout their generations as a perpetual covenant. Between me and the Israelites it is to be an everlasting token; for in six days the LORD made the heavens and the earth, but on the seventh day he rested at his ease." (Ex 31:13–17).

> "God entrusted the Sabbath to Israel to keep as a sign of the irrevocable covenant. The The Sabbath is for the Lord, holy and set apart for the praise of God, his work of creation, and his saving actions on behalf of Israel." (CCC 2171).

The Sabbath is associated with the events of salvation in the history of Israel and it is a sign of keeping the covenant and a memory of being delivered from the slavery in Egypt. "Israel does not leave to become similar to any other nation, but Israel leaves to serve God."[16]

The creation leads to the Sabbath, the day when both the mankind and all creation were in peace with Lord, when they were involved in His freedom. The Sabbath is a vision of freedom: a slave and his master are equal on that day. Suddenly, on Sabbath, all forms of subordination disappear and the burden of work is put aside for that time. The Sabbath is a sign of the covenant between God and man. It embraces everything essential.

The purpose of the creation is the covenant, the story of love between God and His people.[17] The centre for the celebration of the Sabbath is family. To keep the day of rest, however, is not required primarily for rest of man; the Sabbath is the Lord's day. For the Jews, the seventh day of the week, which differs greatly from the other days of the week, symbolizes the transition into another sacred time that represents a promise of fullness and bliss of messianic time. The extraordinary status assigned to the Sabbath and its strict observance is one of the most typical manifestations of Judaism.[18]

The centre for the celebration of the Sabbath is family. To keep the day of rest, however, is not required primarily for man's rest; the Sabbath is the day of the Lord. For the Jews, the seventh day of the week, which differs greatly from the other days of the week, symbolizes the transition into another sacred time that represents a promise of fullness and bliss of messianic time. The extraordinary status assigned to the Sabbath and its strict observance is one of the most typical manifestations of Judaism.

---

[16] RATZINGER, J.: *Duch liturgie.* Trnava : Dobrá kniha, 2005, p. 12.
[17] Cf. RATZINGER, J.: *Duch liturgie.* Trnava : Dobrá kniha, 2005, p. 19.
[18] cf. PAVLINCOVÁ, H. et al.: *Slovník Judaismus, Kresťanstvo, Islam.* Praha : Mladá fronta 1994, pp. 101 -102.

The sanctity of the seventh day of the week, being it the Jewish Saturday or Christian Sunday, reminds us of the third commandment of the Decalogue. The first and foremost meaning of the *Sabbath* is to come to realize that everything leads to God and that man was created in relation to God and only in God he can find peace. The Sabbath should remind us of the creation of the world and a man who was exclusively made in God's image and participates in God's creativity and rest.

Sunday

The Christian Sunday is closely related to the Sabbath of the Old Testament, but it does not bear the same meaning. The crucial reason is the Resurrection of Jesus Christ – on the first day after Saturday. For Christians, Sunday is the day of resurrection. At the centre of life of the Church is the celebration of the Sunday Eucharist. Participation in this celebration is a witness of adherence to Christ and His Church. To celebrate the Eucharist means to accept the offer to enter God's celebration encompassing heaven and earth and presenting above the Cross and Resurrection.

The Christian liturgy is never an event of a specific circle of people or the particular Church. The journey of the mankind to Christ is based on Christ's journey towards people. He wants to unite the mankind and the Church and to create the God's communion of all people.[19]

> "Christians will also sanctify Sunday by devoting time and care to their families and relatives, often difficult to do on other days of the week. Sunday is a time for reflection, silence, cultivation of the mind and meditation which furthers the growth of the Christian interior life." (CCC 2186).

A traditional practice of scriptural reading known as Lectio Divina has contributed to understanding of essential situation of a man[20]. Christian understanding of free time is related to the Hebrew *Sabbath* as well to the Greek *scholé.* It is evident from the educational approach of Church Fathers to the Bible reading as well as from other literary works.

According to St. Gregory of Nyssa, the Christian *paideia* is an equivalent of the Greek educational system and in the domain of propaideia, they are identical. Saint Basil was educated in the same way in Athens. After his return from the university, he taught his younger brother Gregory the same way. The classical Greek literature and rhetoric were both incorporated within the educational system. Origenes recommended his students to read all Greek philosophers, except for the atheists.

---

[19] Cf. RATZINGER, J.: *Duch liturgie.* Trnava : Dobrá kniha, 2005, p. 39.

[20] Cf. SLIVKA, D.: *Metóda lectio divina.* In: Theologos. Prešov : Petra, 2006, Vol. 8, No. 2, p. 157–173.

The greats of Cappadocia too completed their studies of philosophy. Gregory of Nyssa became very fond of philosophy and believed it was necessary for every Christian to set out on the same difficult journey. When he speaks of *paideia*, he points out primarily to the differences between the Christian and Greek *paideia*. The Greek *paideia* encompassed all works of the Greek literature, but Christian *paideia* encompassed only the Bible.

Literature presents *paideia* as something that incorporates within itself the highest norms guiding human life. It is precisely in literature where these norms become appealing. Literature provides the ideal image of man – the great formula. Gregory was aware of the similarities between the Greek perception of literature and the effects of the Bible. He read the Bible not only as a piece of some literary work, but he perceived it as paideia. Gregory was taught in such understanding so reading the Holy Scripture in this way was the most natural thing for him.

He never ceased to emphasize the basic idea of education to his readers. Education of a Christian, his morphosis comes from a continual study of the Bible. Christ is the form. Imitation Christi is the *paideia* of a Christian.[21] Gregory quotes the Bible as the highest authority. Instead of the phrase "the prophet says" or "Christ says", which would be the most natural for us, he repeats on many occasions the phrase: "the prophet Isaiah preaches to us" or "the Apostle preaches to us".

Gregory reminds us that whatever the Bible teaches must be received as *paideia*. The mode of emphasizing requires a formative that is an educational interpretation of everything that had been written. Therefore, it is not the law, but education.[22] For him, the Holy Scripture is a one unit book, and not a collection of different authors. How could it be if the Scripture was written under the divine inspiration of the Holy Spirit and only from Him comes the educational authority of particular Biblical writers? The Holy Spirit is perceived as an educating divine power which is omnipresent in the world and which had spoken through the human essence – His instruments.[23]

For him, the Holy Scripture is a one unit and not a collection of different authors. How could it be if the Scripture was written under the divine inspiration of the Holy Spirit and only from Him comes the educational authority of particular Biblical writers? The Holy Spirit is perceived as an educating divine power which is omnipresent in the world and which had spoken through the human essence – His instruments.

---

[21] Cf. JAEGER, W.: *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia,* prel. K. Bielawski. Bydgoszcz : Homini, 1997, p. 103.

[22] Cf. JAEGER, W.: *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia,* prel. K. Bielawski. Bydgoszcz : Homini, 1997, p. 103.

[23] Cf. GREGOR NYSSKÝ: *In inscriptiones Psalmorum,* I, 3 /GNO V, 30,25–31,9. In: KARFÍKOVÁ, L.: *Řehoř z Nyssy.* Praha : Oikúmené, 2000, p. 81.

The Holy Spirit turns to people using a language of a wise educator who does not ignore the limited possibilities of His students unable of understanding the truth through direct contact with God's mystery. He uses the language of symbols which is innate to sensual and ontological limitation of human nature. Anthropomorphic language used in the Holy Scripture in the relation to divine matters presents the starting point in the process of more profound understanding of the presented content.

Gregory accepts the Origenes theory about the various levels of meaning in the Bible. His exegesis takes us from the literal to historical meaning of the Bible. From the latter, Gregory moves onto the higher level of spiritual meaning. This methodological distribution of the interpretation process points out to the educational purpose of the Holy Spirit. Only the man who is penetrated by the Holy Spirit is capable of his own interpretation. In other words, only the Holy Spirit is capable of understanding Himself.

Gregory invokes the Holy Spirit and asks for assistance when he starts to explain the meaning of God's name in his polemic tractate against the Aryan Eunomios, or in his later tractate about the authentic ascetic life[24]. This invocation is a manifestation of a profound faith and power of God's Word.[25] He believed in divine inspiration of prophets and apostles because such inspiration was the reality he knew from his own experience.[26] Saint Gregory from Nyssa asserts that apart from the historical character, the books of the Holy Scripture have spiritual and educational meaning.

On Sunday, a Christian is freed from work. In this freedom, he should remind himself again and again that he is redeemed.

> "Just as God 'rested on the seventh day from all his work which he had done', human life has a rhythm of work and rest. The institution of the Lord's Day helps everyone enjoy adequate rest and leisure to cultivate their familial, cultural, social and religious lives." (CCC 2184).

Conclusion

The contemporary society with a desire to maximise economic production tries to present leisure time as a senseless waste of time. Continual work places a "creative break" aside causing a lot of damage to life and also production.

The hostile instinct knows that if Sunday is eradicated, man loses his religious footing and will be left to the mercy of economic and political powers.[27] Historical

[24] Cf. JAREGER,W.: *Wczesne...,* p.104.
[25] GRZEGORZ Z NYSSY: *Wielka Katecheza.* In: DZIDEK, T.: *Mistrzowie teologii.* Kraków : Wydawnictwo M 1998, pp. 130–135.
[26] cf. JAEGER, W.: *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia,* prel. K. Bielawski. Bydgoszcz : Homini, 1997, p.104, poznámka 20.
[27] cf. GUARDINI, *Nedeľa včera, dnes a navždy*. Trnava : Dobrá kniha, 1999. pp. 21–22.

experience with "subotniki" and "nedeľniki" but also our current experience with burn-out clearly indicates a contraproductivity of such endavours. On the other hand, we can see that the Word of God bears fruit in the lives of people who are unconditionally and authentically open to it.[28]

When reflecting upon the phenomenon of free time we are advised to benefit from the experience, but it is also necessary to reject the temptation of totalitarian approach to Sophist's reduction in its many forms and to accept philosophical openness towards reality and reflect on the true meaning of free time which lies in the personal responsibility towards the transcendent.

[28] cf. PETRÍK, Ľ.: *Práca gréckokatolíckej cirkvi s mládežou.* In: Theologos. Prešov : Petra, 2006, Vol. 8, No. 2, pp.174–184.

Despre cunoașterea constituțiilor politice: un model grec*

Iovan Drehe**

Abstract: ***About the Knowledge of Political Constitutions: a Greek Model.*** In the first book of *On the Heavens*, Aristotle says that the same ideas reappear in the minds of men not one or several times, but infinitely many times (*De caelo* I, 3, 270b19–20; also *Meteorology* I, 3, 339b27–28). This happens because, at certain time intervals, cataclysms occur which cause the loss of human knowledge. The same can be read in the *Metaphysics*: "Each art and science has often been developed as far as possible and has again perished, these opinions have been preserved like relics until the present" (*Metaphysics* XII, 8, 1074b10–12, tr. W. D. Ross). The same thing seems to hold in regard to the knowledge of the political institutions and constitutions: "It is true indeed that these and many other things have been invented several times over in the course of ages, or rather times without number; for necessity may be supposed to have taught men the inventions which were absolutely required and, when these were provided, it was natural that other things which would adorn and enrich life should grow up by degrees. And we may infer that, in political institutions, the same rule holds true." (*Politics* VII, 10, 1329b25–30, tr. B. Jowett). In this paper, I aim to discuss the implications of such a view from the perspective of the political constitutions.

***Keywords*:** Aristotle, political constitutions, knowledge, destruction, conservation.
***Cuvinte cheie*:** Aristotel, constituții politice, cunoaștere, distrugere, conservare.

1. Introducere

În prima carte a tratatului *Despre cer*, în contextul unei discuții despre corpul mișcat circular, Aristotel spune la un moment dat că aceleași idei apar recurent în mințile oamenilor nu o dată sau de două ori, ci de o infinitate de ori (*De caelo* I, 3, 270b19–20; v. și *Meteorologicele* I, 3, 339b27–28). Acest lucru se întâmplă datorită faptului că la anumite intervale apar catastrofe care cauzează pierderea cunoașterii acumulate de umanitate. În același sens, putem citi în *Metafizica* următoarele:

* Scrierea acestei lucrări a fost finanțată dintr-un grant al Autorității Naționale pentru Cercetare Științifică și Inovare, CNCS – UEFISCDI, proiectul cu numărul *PN-II-RU-TE-2014-4-1207* cu titlul *Morfologia politică: surse și instrumente din filosofia politică antică și medievală pentru configurarea sistematică a teoriei formelor de guvernare*.
** Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca

„fiecare artă și filosofie a fost descoperită de mai multe ori, după putință, și iarăși pierdută, și acele opinii ale celor vechi au fost păstrate, ca niște relicve, până în vremea noastră.” (*Metafizica* XII, 8, 1074b)[1]

Același lucru pare a fi valabil și cu privire la cunoașterea instituțiilor și constituțiilor politice (*Politica*, VII, 10, 1329b). Această idee despre ciclicitatea pierderii și redescoperirii științelor în general și a științei politice în particular pare să își găsească o sursă atât în religia populară greacă, cât și în ideile mai complexe dezvoltate de filosofii și gânditorii secolelor V–IV î.H. În privința formelor de guvernare, există o ciclicitate (gr. ἀνακύκλωσις), aducând cu ea posibilitatea coruperii celei mai bune forme de guvernare și a unei degenerări mai mult sau mai puțin treptate până la cea mai rea formă de regim politic. Dacă această corupere și degenerare este însoțită sau nu de o uitare a cunoașterii a ceea ce este mai bun, este o întrebare la care se poate răspunde mai greu, deși în linii generale răspunsul unui filosof precum Aristotel ar putea fi reconstruit, având în vedere în special ceea ce credea el despre conservarea unui regim politic prin practici și educație specifice acelui regim. Dar întrebarea cu privire la relația dintre un regim politic și substratul lui epistemologico-metafizic pare să aibă o pătrundere mai adâncă decât atât, iar exegeza pare să fi acordat atenție sporită fiecăreia dintre cele două, dar cu puțină insistență asupra unei eventuale interdependențe. În acest text, îmi propun să scriu pe urmele acestei legături mai puțin explorate.

Pentru aceasta, textul de față va avea următoarea structură: voi începe cu prezentarea a ceea ce ar putea fi punctul de vedere al lui Aristotel cu privire la acumularea și pierderea cunoașterii și metoda folosită în această privință; apoi, în continuare, voi prezenta în general ce înseamnă cunoașterea despre constituții la Aristotel, cu menționarea tipurilor majore de regimuri, iar, la sfârșit, voi încerca să arăt ce ar putea însemna pierderea sau conservarea cunoașterii unui regim politic.

2. Despre acumularea și pierderea cunoașterii

Unul dintre primii gânditori greci care se pare că a pus accent pe acumularea de cunoaștere ar fi fost Hippias din Elis[2]. Polimatia sa era renumită în antichitate și ar fi influențat nu doar filosofi, ci și istorici precum Tucidide. Pentru acest lucru se folosea de ceea ce avea să poarte numele de „arta memoriei”, pentru a reține multe informații care-i erau de folos în misiunile diplomatice pe care le întreprindea și

[1] Ediția folosită: Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu și note de Andrei Cornea, Editura Humanitas, 2001. Toate citatele din *Metafizica* sunt preluate din această ediție.

[2] Deși unii cercetători ar fi predispuși să observe că scopul ar fi fost diferit de cel al interesului nemijlocit pentru cunoaștere, Hippias fiind considerat sofist.

pentru discursurile pe care le compunea; de exemplu, în cetatea Spartei, aliată a cetății Elis în timpul Războiului Peloponeziac, era așteptat să țină discursuri despre originea cetății, a coloniilor ş.a.[3]. Probabil că pe urmele acestuia sau a altora cu interese asemănătoare, Aristotel și cei care făceau parte din școala sa au fost printre primii care au devenit conștienți de importanța acumulării de informații cu privire la cele mai diverse subiecte, încercând să acopere pe cât posibil întregul spectru al cunoașterii cum era perceput pe atunci. Într-unul dintre cele mai citate pasaje cu privire la metoda sa, Aristotel insistă asupra expunerii opiniilor curente (gr. ἔνδοξα; v. *Topica* I, 1, 100b20–22; 10, 104a9–11 etc.) cu privire la subiectul ce urmează să fie cercetat:

> „Trebuie, însă, așa cum am procedat și în alte cazuri, să expunem diversele puncte de vedere legate de subiect și, după ce vom fi relevat dificultățile pe care acestea le suscită, să ajungem astfel să dovedim valabilitatea tuturor opiniilor curente privitoare la aceste dispoziții sufletești sau, dacă nu este posibil, a celor mai răspândite și mai importante; căci, dacă dificultățile sunt rezolvate și dacă opiniile curente rămân valabile, demonstrația va fi satisfăcător încheiată." (*Etica Nicomahică* VII, 1, 1145b1–8)[4]

Se înțelege că acele opinii curente nu trebuiau neapărat să fie direct auzite, ci puteau fi acumulate din timp pentru a fi eventual folosite într-o diversitate de domenii de cercetare. Dacă, în cazul studiilor de biologie, în cele mai multe situații culegerea putea fi directă, Aristotel petrecând, de exemplu, un timp pe insulele mării Egee, în cazul informațiilor despre alte domenii, precum fizica, etica sau politica, ele au fost adunate și pe baza informațiilor scrise lăsate de cei care s-au ocupat de ele înaintea lui Aristotel sau de contemporani ai lui. Fragmentul citat mai devreme introduce, de exemplu, opinii privitoare la problema etică a stăpânirii de sine (gr. ἀκρασία). Pentru această acumulare era nevoie de surse scrise, iar Aristotel era cunoscut în antichitate drept unul dintre primii care au avut o bibliotecă considerabilă (v. Strabon, *Geografia* XIII, 1, 54).

De altfel, Peripatosul în general aduna date despre ținuturile îndepărtate indirect, fie de la cei care au fost martori direcți, fie de la cei care au aflat respectivele informații de la martori direcți. Sursele informațiilor puteau fi în formă de cărți sau relatare orală și își aveau sursa și în călătorii întreprinse de cineva. De exemplu, informații de acest tip se pot observa studiind hărți și descrieri construite astfel (e.g. *Meteorologicele* I, 13, 350a14–18; *Politica* II, 3, 1262a18–20). Această informație urma apoi să fie prelucrată după o metodă specifică. Tema metodei lui Aristotel i-a

---

3 Pentru informații relevante despre Hippias în această direcție: Philostrat, *Vitae Sophistorum* I, 11, 1. În *Filosofia greacă până la Platon* II, 2, ediție îngrijită de Adelina Piatkowski și Ion Banu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 549; *Hippias Minor* 368; etc..

4 Aristotel, *Etica nicomahică*, traducere, studiu introductiv, comentarii și index de Stella Petecel, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988. Toate citatele preluate din *Etica Nicomahică* sunt din această ediție.

intrigat pe cititorii săi de-a lungul timpului și a primit un avânt special începând cu anii ’60 ai secolului trecut, când a apărut studiul foarte influent scris de G.E.L. Owen, cu titlul *Tithenai ta Phainomena* (1961). Odată cu acesta, interpretarea conform căreia metodologia lui Aristotel în științe este dialectică devine larg acceptată în rândul cercetătorilor. Pe scurt, Aristotel consideră că atunci când întreprindem o activitate științifică trebuie să adunăm mai întâi datele (gr. *phainomena*), apoi să identificăm problemele (sau aporiile), iar pe urmă să încercăm să depășim acele probleme. Pentru interesul nostru, ceea ce este de reținut e că datele pot fi de două feluri, după cum explică și G.E.L. Owen:

> „Când *phainomena* sunt date empirice precum cele adunate în biologie și meteorologie, *aporiile* asociate lor vor fi de obicei probleme ce țin de fapte empirice (*Meteor.* II 3, 357b26–30) sau explicația unor asemenea fapte, sau probleme de a face compatibil un fapt recalcitrant cu o ipoteză empirică (*Meteor*. II 2, 355b20–32). În discuția despre incontinență, pe de altă parte, unde *phainomena* sunt lucruri pe care oamenii sunt înclinați sau obișnuiți să le zică cu privire la un subiect anume, *aporiile* pe care Aristotel le prezintă nu sunt date empirice neexplicate sau recalcitrante, ci *puzzle*-uri[5] logice sau filosofice generate, cum au fost de altfel în toate cazurile, prin folosirea unora dintre lucrurile care se spun de obicei.”[6]

Aceste date sunt, așadar, de două feluri, observație empirică pentru științele teoretice, respectiv cunoștințe despre ce cred oamenii, în cazul științelor practice[7]. Odată acumulate datele, se procedează dialectic, o foarte bună descriere fiind dată de Jonathan Barnes:

> „Așezată schematic, metoda lui Aristotel se prezintă astfel: în primul rând, adună un set de *endoxa* despre subiectul în discuție, numește-l drept setul {α1, α2,..., αn}. În al doilea rând, examinează atent αi-urile pentru defecte. În al treilea rând, elimină acele defecte: purifică αi-urile pentru a produce un nou set, {β1, β2,..., βn}; selectează „cele mai importante” βi-uri; și construiește un subset maximal consistent de βi-uri conținându-le pe „cele mai importante”. Să numim setul final drept produsul final al nedumeririlor și al dovedirilor (en. *puzzling and proving*), {γ1, γ2,..., γm}: a se nota că m ≤ n; și că fiecare γi este „dovedit în mod adecvat”. Examinarea este la final: colectarea αi-urilor ridică problemele; etapa nedumeririlor și dovedirilor, care transformă αi-urile în βi-uri și apoi alege γi-urile pentru a rezolva problemele.”[8]

---

5 Am ales să las aici „puzzle” și nu să traduc prin echivalente românești precum „încurcătură”, „enigmă” sau „ghicitoare” pentru păstra sensul analitic de problemă care poate genera sentimente de confuzie sau neclaritate, problemă care trebuie clarificată.

6 G.E.L. Owen, “Tithenai ta phainomena”, în S. Mansion (ed.), *Aristote et les problèmes de méthode*, Presses Universitaires de Louvain, 1961, p. 115, trad. n. I. D.

7 V. Owen, *Tithenai ta phainomena*, p. 117; *Despre cer* III, 4, 303a22–23.

8 Jonathan Barnes, „Aristotle and the Methods of Ethics”, în *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 34, No. 133/134, 1980, p. 493. Cf. cu ceea ce scrie Aristotel despre utilitatea dialecticii: *Topica* I, 2, 101a25–101b4.

Dar această acumulare de cunoștințe nu are în mod necesar un caracter permanent, existând situații nefericite în urma cărora cunoașterea poate fi pierdută, parțial sau total.

Filosofia antică este pentru noi astăzi, prin natura fragmentară a informației ajunsă la noi, în mare măsură „cunoaștere pierdută". Pierderea ei putea să survină atât din cauze naturale, cât și omenești. De exemplu, evenimente precum distrugerea (repetată a) Bibliotecii din Alexandria sau a Casei înțelepciunii din Bagdad în 1258 de către mongoli își găsesc originea în disensiuni sociale și politice umane. Dar există și cazuri în care cauzele sunt naturale, cum ar fi de exemplu distrugerea Bibliotecii lui Celsus în 262, în urma unui cutremur sau alte exemple de biblioteci pierdute ca urmare a vreunui incendiu accidental[9].

Cum observam, chiar la început, pentru Aristotel acest lucru se putea întâmpla din cauza unor cataclisme ce reveneau ciclic și se poate considera că Aristotel avea în vedere acte naturale. Atunci când explică apariția primilor oameni, Aristotel oferă variantele care-i erau la dispoziție: aceștia fie s-au născut din pământ, fie au supraviețuit unui cataclism; Aristotel avertizează cu privire la riscurile asociate cu păstrarea opiniilor acestor oameni (*Politica* II, 8, 1269a)[10]. Având în vedere acest mod de a vedea lucrurile, nu este exclusă ipoteza interpretării mitice. Contextul fragmentului din *Metafizica* citat chiar la început pare să sugereze că, atunci când avem de-a face cu instanțe de cunoaștere pierdută, o primă etapă în recuperarea ei este cea mitică și se poate considera că acest tip de discurs ar putea oferi primele indicii în această direcție (*Metafizica* XII, 8, 1074a). Dar să trecem la ce are de spus Aristotel despre catastrofe în *Meteorologice* I, 14.

Atunci când vorbește despre schimbările produse în geografia fizică, cum ar fi de pildă secarea unui ape sau inundarea unui spațiu terestru, Aristotel spune că trebuie presupus că aceste schimbări sunt ordonate și ciclice, fiind determinate din punct de vedere cauzal în mod natural (*Meteorologicele* I, 14, 351a25–26). Aristotel își însoțește această relatare cu exemple cunoscute lui care includ ocurențe de acest tip în Egipt sau Grecia (*Meteorologicele* I, 14, 351b26 sqq.). În această categorie se poate încadra și diluviul universal care apare în mai multe mitologii, inclusiv a grecilor, deși Aristotel pare a fi puțin sceptic cu privire atât la statutul de potop, cât și la

---

[9] Pentru o abordare mai cuprinzătoare cu privire la bibliotecile antichității, se poate consulta: Jason Konig, Katerina Oikonomopoulou, Greg Woolf (eds.), *Ancient Libraries*, Cambridge University Press, 2013.

[10] Idei asemănătoare despre primii oameni pot fi întâlnite și la Platon – v. *Omul Politic* 272b-d, 271a, *Menexenos* 237d-38b; cf. *Legile* 676a. De asemenea, mitul potopului din mitologia greacă, în care Deucalion și Pyrrha repopulează pământul aruncând pietre care se transformă apoi în oameni pare a aduce împreună cele două variante, ceea ce ne poate face să credem că e posibil ca disjuncția lui Aristotel să nu aibă neapărat caracter exclusiv.

universalitatea lui (*Meteorologicele* I, 14, 352a33–34). Având loc uneori cu o foarte mare încetineală, aceste schimbări pot fi greu observate de oameni fiindcă este de așteptat ca, în perioade atât de lungi, întregi popoare să piară sau să fie distruse, ceea ce îngreunează în mod serios consemnarea lor (*Meteorologicele* I, 14, 351b9–11). În același timp, aceste schimbări își pot găsi cauza atât în natură, cât și în mâinile oamenilor. Referitor la distrugeri, Aristotel ne spune că cele mai năprasnice sunt războaiele, dar există și altele precum molimele sau foametea, aceste două din urmă lăsând loc de supraviețuire în cazul în care au loc gradual (*Meteorologicele* I, 14, 351b12–16). În plus, consemnările observațiilor și ale cunoașterii în general pot dispărea înainte să dispară poporul (*Meteorologicele* I, 14, 351b20–21. De fapt, în general, tot ceea ce există nu poate să fie etern, doar universul e etern. Aristotel exprimă această idee și în *Topica*, în partea care se ocupă de locuri comune, dând un exemplu de forma: „un lucru pieritor poate să nu se distrugă într-un anumit moment, dar este imposibil să nu se distrugă în chip absolut” (*Topica* II, 11, 115b17–18)[11].

3. Cunoașterea constituțiilor

Un tip particular de cunoștințe foarte importante pentru liceu era cel cu privire la constituții și legislațiile specifice fiecărei constituții:

> „Pentru că predecesorii noștri au lăsat neexplorat domeniul legislației, ar fi bine desigur să studiem noi înșine aceste probleme, deci și pe cele privitoare la guvernare în general, astfel încât să ducem la desăvârșire, în măsura posibilă, filosofia ce se ocupă cu chestiuni specific umane. Să încercăm deci mai întâi să preluăm elementele parțial valabile din ceea ce au afirmat predecesorii noștri; apoi, bazându-ne pe culegerea noastră de constituții, vom cerceta cauzele ce au dus cetățile la prosperitate sau la ruină, precum și cauzele prosperității sau ruinării fiecărei forme de guvernământ și, de asemenea, cauzele datorită cărora unele cetăți sunt bine guvernate, altele nu. Căci, după ce vom fi studiat aceste cauze, ne va fi mai ușor să discernem atât care este constituția cea mai bună, cât și felul în care trebuie organizat fiecare regim politic, adică de ce legi și tradiții trebuie să se facă uz. Să începem deci expunerea.” (*Etica nicomahică* X, 9, 1181b12–23)

Acest paragraf de încheiere al *Eticii nicomahice* oferă de fapt deschiderea către ce urmează a fi discutat în cărțile *Politicii*, subliniind în același timp interdependența celor două științe practice. Nu era suficientă numai cunoașterea legilor sau constituțiilor, ci trebuiau cunoscute și caracterele oamenilor (acest lucru fiind relevant

[11] Ediția folosită: Aristotel, *Topica*, traducere de Mircea Florian, în Aristotel, *Organon*, vol. II, traducere, studiu introductiv, introduceri și note de Mircea Florian, Editura IRI, 1998. Pentru o discuție despre catastrofe și abordarea lor din punctul de vedere al progresului a se vedea Pierre Aubenque, *Problema ființei la Aristotel*, traducere de Daniela Gheorghe, Editura Teora, 1998, p. 71 și urm., p. 418. De asemenea: William Wians, „Aristotle and the Problem of Human Knowledge”, în *The International Journal of the Platonic Tradition* 2 (2008): 41–64.

pentru arta retoricii), iar cunoașterea acestor caractere ajuta atât la menținerea ordinii politice existente, cât și la schimbarea acesteia, în funcție de scopul celor care încercau să persuadeze discursiv în cadrul adunărilor care legiferau. Tipul de adunare de date despre care am vorbit în subsecțiunea precedentă, cel care implică călătorii în alte ținuturi pentru obținerea datelor este văzut ca esențial și pentru știința politică, mai ales în privința informației cu privire la legislație:

> „În vederea legiferării este util nu numai să cunoaștem prin cercetarea vremurilor trecute ce fel de formă de guvernare este avantajoasă pentru stat, ci și să știm ce forme de guvernare există la alte popoare, precum și ce forme sunt în armonie cu caracterele lor. Astfel este evident că, pe de o parte, călătoriile în diverse părți ale pământului sunt utile pentru legiferare (căci de aici se pot cunoaște legile popoarelor), și că, pe de altă parte, istoriile celor care scriu despre acțiunile umane sunt utile pentru deliberările politice; însă toate aceste chestiuni constituie obiectul politicii, nu al retoricii." (*Retorica* I, 4, 1360a33–37)[12]

În acest scop, Școala lui Aristotel ar fi făcut o „culegere de constituții" după cum aflăm din Diogene Laertios, care scrie despre o carte a lui Aristotel cu titlul *Constituțiile cetăților* despre care spune că erau „158 la număr, 'publice' și particulare, democratice, oligarhice, aristocratice și tiranice" (Diogene Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor* V, 1, 27)[13].

Ca dovadă a faptului că în interiorul școlii s-au adunat într-adevăr informații despre diferitele constituții propuse sau într-adevăr existente, este dată de discuția critică pe care Aristotel o face în cartea a II-a a *Politicii*. Astfel, în aceasta sunt abordate critic regimuri propuse ca fiind cele mai bune, respectiv regimuri existente în realitate, discuția încheindu-se cu un capitol despre diverși legislatori. Dintre primele, Aristotel critică regimurile propuse de Platon în *Republica* și în *Legile*, regimul lui Phaleas din Calcedon și regimul lui Hippodamus din Milet, iar dintre cele reale ia în considerare regimurile spartanilor, cretanilor și cartaginezilor[14].

Scopul științei politice, așa cum ni se spune la începutul *Politicii III*, este studierea esenței și calităților fiecărui tip de constituție (*Politica* III, 1, 1274b32–33). Statul

---

[12] Aristotel, *Retorica*, traducere, studiu introductiv și index de Maria-Cristina Andrieș, note și comentarii de Ștefan-Sebastian Maftei, Editura IRI, 2004. Citatele din *Retorica* sunt preluate din această ediție.

[13] Diogene Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, traducere de C.I. Balmuș, Editura Polirom, 1997. Toate acestea s-au pierdut cu excepția *Constituției atenienilor*, redescoperită în secolul al XIX-lea. Pentru informații despre Școala lui Aristotel în general și despre metodele de acumulare de cunoștințe a se vedea și Carlo Natali, *Aristotle. His Life and School*, edited by D. S. Hutchinson, Princeton University Press, 2013, în special cap. 2 și 3.

[14] Am discutat mai detaliat despre critica operată de Aristotel în studiul cu titlul „Aristotel *Politica* II, 1–8. Despre posibilitatea interpretării dialectice", în Andrei Bereschi & Adela Pop-Câmpean (coord.), *Filosofia tipurilor statale ca morfologie politică. Incursiuni în istoria constituirii teoriei regimurilor politice*, Ed. Eikon/Școala Ardeleană, Cluj-Napoca, 2015, pp. 41–89.

este compus din cetățeni care se organizează în diverse moduri și, din acest motiv, Aristotel cercetează ce este cetățeanul înainte de tipurile constituționale: „spunem că este cetățean al unei cetăți despre cel care are posibilitatea de a lua parte la magistratura deliberativă sau judiciară și, pentru a spune într-un sens absolut, cetatea este ansamblul celor care, dintre aceştia, sunt capabili de o viață autarhică.” (*Politica* III, 1, 1275b19–22), cu mențiunea că prin „cetățean” se înțeleg lucruri destul de diferite de la un regim la altul (*Politica* III, 1, 1275a4–5; 1275b4–5). După ce insistă că el se referă mai mult la cetățeanul unei democrații (*Politica* III, 1, 1275a23 sqq. 2, 1276a3–5).

Cetățenii pot avea diverse caracteristici care determină și cetatea, după cum reiese din următorul fragment: „oricare cetate are un aspect calitativ și unul cantitativ. Mă refer la calitate în sens de libertate, avere, educație, neam ales, iar la cantitate în sens de mulțime preponderentă.” (*Politica* IV, 12, 1296b17–18[15]; cf. *Omul politic* 292a)

Pe baza acestor proprietăți, Aristotel prezintă o clasificare în *Politica* III, 7 în funcție de două criterii: numărul celor care conduc și scopul în care conduc (*Politica* III, 7, 1279a6–1279b10; cf. *Etica nicomahică* VI, 10, 1160a32-b22)[16]:

Formă adevărată	**Formă coruptă**
1. Monarhie: – un singur conducător – conduce având în vedere interesul comun	6. Tirania: – un singur conducător – conduce în interes propriu
2. Aristocrația: – conduc cei puțini – aceștia au în vedere interesul comun	5. Oligarhia: – conduc cei puțini – în interesul celor bogați
3. Regimul constituțional: – conduc cei mulți – au în vedere interesul comun	4. Democrația: – conduc cei mulți – în interesul celor nevoiași

În continuarea acestora, Aristotel oferă subspecii ale fiecărei forme, fiecare fiind de mai multe feluri. De asemenea, știința politică trebuie să aibă în vedere cunoașterea lucrurilor care afectează constituția, pentru a ști ce înseamnă conservarea acesteia.

După cum am spus chiar la început, cunoașterea constituțiilor se poate pierde și se poate recupera:

> „Aproape că ar trebui să credem că și celelalte instituții au fost reinventate de mai multe ori în cursul unui timp îndelungat, ba chiar de infinit de multe ori. Căci nevoia a oferit

[15] Aristotel, *Politica*, traducere, comentarii și index de Alexander Baumgarten, studiu introductiv de Vasile Muscă, Editura IRI, 2001. Toate citatele din *Politica* sunt preluate din această ediție.

[16] Despre această clasificare și conceptul operațional de „morfologie politică” prin care aceasta poate fi înțeleasă, a se vedea Andrei Bereschi, “La theorie des formes politiques dans l’antiquité grecque (Platon, Aristote et Polybe)”, în *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Philosophia*, LIV, 1, 2009, pp. 3–23.

> învățătura asupra celor necesare, pe cât s-ar părea, iar progresul a ajuns în mod logic la cele care servesc unui trai mai bun precum și îmbogățirii. Astfel, se poate considera că acest lucru trebuie să fie valabil și pentru constituții.” (*Politica*, VII, 10, 1329b).

Atunci când vorbea despre distrugere în *Meteorologice* I, 14, după cum am văzut mai sus, Aristotel spunea că unele au la bază cauze omenești, cum ar fi războaiele. Acest tip de disensiuni nu implică doar inamici din exterior, ci pot să apară chiar în interiorul cetății, între cetățeni, atunci când există o nepotrivire între unii dintre aceștia și constituția sub care trăiesc ei. Fiecare dintre aceștia se află într-un tip de contract cu constituția din care face parte, iar acel contract funcționează atâta vreme cât cetățeanul are caracteristicile necesare pentru a trăi sub acea constituție. Dacă el este cetățean într-o democrație, atunci el va trebui să aibă caracteristicile necesare unui cetățean dintr-o democrație și își va îndeplini obligațiile într-o manieră specifică, aceasta avându-și sursa în caracteristicile sale sau, mai exact spus, în convingerile sale. În momentul în care el va deveni un cetățean cu convingeri de alt tip, oligarhice sau aristocratice să zicem, va considera că legislația trebuie schimbată în așa fel încât constituția democratică să alunece încetul cu încetul către una oligarhică sau aristocratică. Acest lucru poate duce la schimbare, depinzând de numărul și puterea cetățenilor care au convingeri diferite.

Odată ce elemente străine intră în ecuație și constituția nu doar că riscă să fie modificată, ci chiar este modificată, atunci se poarte înțelege că și procesul educativ, prin care se transmite cunoașterea despre constituție în interiorul cetății, va suferi modificări, odată ce noile legi vor fi insuflate celor ce învață. Astfel, constituția inițială se poate pierde. Bineînțeles, Aristotel vorbește despre pierderea cunoașterii despre constituții în urma unui cataclism, așa cum am văzut mai sus, în urma căruia se poate presupune că comunitatea politică se fragmentează, aceasta dacă nu dispare cu totul, urmând să reia întreg ciclul de agregare a cetății (cf. *Politica* I, 1–2). În orice caz, a discuta despre o pierdere a acestei cunoașteri în urma unor conflicte umane pe baze textuale din Aristotel are un caracter mai degrabă speculativ. Ceea ce nu înseamnă că această posibilitate este exclusă.

Exemplul de constituție stabilă dat de Aristotel era Egiptul, unde timp de milenii s-a menținut aceeași formă de guvernământ (*Politica* VII, 10, 1329b25–33). Însă nu toate statele se bucurau de o asemenea stabilitate, pentru că existau și schimbări generate de multe ori din interior. Există situații în care un cetățean, pretinzând că se ocupă de binele specific constituției cetății din care face parte, poate introduce măsuri care sunt dăunătoare acesteia (*Politica* II, 8, 1268b29–31). Pentru a evita acest lucru, ceea ce poate implica nu doar pierderea constituției ci și pierderea cunoașterii ei de către cetățeni după câteva generații, este nevoie de cetățeni educați și de o majoritate aflată în zona de influență și putere a cetățenilor care doresc conservarea

constituției preferate (*Politica* IV, 12, 1296b14–17). De aceea, atunci când este propusă o nouă lege, pentru a evita un rezultat nedorit cum este pierderea constituției, trebuie căutat ca aceasta să fie consistentă cu nucleul de legi care definește constituția respectivă (*Politica* II, 9, 1269a29–34), aceasta fiindcă unele legi sunt potrivite democrațiilor, altele oligarhiilor și în această direcție este nevoie de o bună cunoaștere a teoriei constituționale și a tipurilor de cetățeni (*Politica* IV, 1, 1, 1289a11–27). Să luăm exemplul unei aristocrații care a degenerat în oligarhie:

> „Dar aristocrațiile se transformă cel mai adesea pe ascuns, prin faptul că se deșiră puțin câte puțin. Am arătat aceasta în cele de mai înainte în general relativ la toate constituțiile, deoarece chiar și ceva mărunt poate fi cauză a schimbărilor. Căci atunci când un aspect al constituției dispare, după aceasta este mult mai ușor să se schimbe puțin și un alt aspect mai important, până ce se modifică întreaga ordine. Acest lucru s-a petrecut și cu constituția de la Thurioi. Căci legea prevedea funcția de strateg pe cinci ani, dar au apărut războinici dintre cei mai tineri care erau bine văzuți de mulțimea gărzilor și care îi disprețuiau pe cei aflați în funcții. Ei erau de părere că îi pot răsturna ușor și s-au străduit să desființeze mai întâi această lege, astfel încât ei să poată fi strategi în mod neîntrerupt, văzând că aveau sprijinul stăruitor al demosului. Dintre magistrați, cei care aveau această sarcină și care purtau numele de consilieri, după ce au încercat inițial să se opună, s-au lăsat înduplecați, gândind că ei vor lăsa neatins restul constituției prin schimbarea acestei legi. Dar ulterior, când au vrut să împiedice alte schimbări, ei nu au mai putut face nimic, ci s-a schimbat întreaga ordine a constituției într-o conducere abuzivă sub puterea acestor inovatori." (*Politica* V, 7, 1307a-b19).

Odată schimbat regimul, se poate presupune că, în timp, valorile fostului regim se pierd, fiindcă nu mai sunt reîntărite prin practicile și educația specifice respectivului regim, și, astfel, se poate considera că în mod particular pentru cetatea respectivă se pierde și cunoașterea despre constituție. Acest lucru este plauzibil în context aristotelic fiindcă, după cum am văzut mai sus în (*Meteorologicele* I, 14, 351b20–21) ni se spune că o formă de cunoaștere poate să dispară și fără să dispară poporul care o deține; aici e posibil să se încadreze și cunoașterea unei constituții politice, fiindcă același popor poate să supraviețuiască mai multor tipuri de regimuri.

4. Încheiere

Pentru a conserva o constituție cât mai bine, cea mai bună soluție era educarea cetățenilor în spiritul acelei constituții, astfel transmițându-se mai departe cunoașterea ei, anume cunoașterea caracteristicilor, legilor și a modelului cetățenesc specifice ei. Dacă, totuși, această uitare avea loc, existau totuși șanse în direcția recuperării ei. Dacă e să ne gândim la un contrast, ne putem aduce aminte că în cazul lui Platon uitarea adevăratei cunoașteri era particulară fiecărui individ, fiind nevoie de reamintire pentru ca acesta să ajungă înapoi la ea, așa cum apare de pildă descris în dialogul

Menon. Această recuperare avea o posibilă componentă socială în măsura în care ea poate avea loc prin și în urma unei conversații dialectico-maieutice, Socrate jucând cel mai des rolul de intermediar în cadrul dialogurilor, dar nu era exclusă și varianta că o persoană putea să reușească și pe cont propriu. Aristotel, mai târziu, în ceea ce privește aspectul social al recuperării cunoașterii, nu se poziționează neapărat în opoziție cu Platon, dar insistă pe factorul social care determină recuperarea ei în urma unor eventuale rătăciri. Este adevărat, această pierdere a cunoașterii omenești este ciclică și acest lucru se întâmplă în această lume, nu în trecerea dinspre lumea ideilor înspre această lume și ea afectează întreaga comunitate, nu separat pe fiecare individ în parte. Însă recuperarea acelei cunoașteri, până la următoarea catastrofă, se realizează social, în cetate, unde există posibilitatea de colaborare și de acumulare de cunoștințe. Metoda era tot dialectică[17]. Ironia istoriei a făcut ca, timp de de aproape un mileniu, scrierile lui Aristotel despre cele șase tipuri de constituții și subspeciile lor să se fi pierdut odată cu „catastrofele" antichității târzii și să fi fost redescoperite mai târziu, în Evul Mediu, atunci când a avut loc recuperarea lui Aristotel pe filieră arabă. Cărțile *Politicii* au fost traduse pe la 1260 de către Guillaume de Moerbeke[18].

---

[17] Deși în cazul lui Aristotel avem de-a face cu rafinări în această privință. Despre aplicarea metodei dialectice în cunoașterea constituțiilor, a specificului lor, a se vedea Iovan Drehe, „Dialectic and its Role in Aristotle's Political Morphology. The Case of Distinguishing Oligarchy and Democracy.", în *Studia UBB. Philosophia*, Vol. 61 (2016), 3, pp. 23–39.

[18] Despre aceasta a se vedea Andrei Bereschi, „Receptarea morfologiei politice aristotelice din *Etica nicomahică* în limba latină: Cicero și două comentarii medievale (Albert cel Mare și Toma din Aquino", în Andrei Bereschi & Adela Pop-Câmpean (coord.), *Filosofia tipurilor statale ca morfologie politică. Incursiuni în istoria constituirii teoriei regimurilor politice*, Ed. Eikon/Școala Ardeleană, Cluj-Napoca, 2015, pp. 13–40. Andrei Bereschi, „Translating Aristotelian Political Morphology into Medieval Latin: The Cases of Albert the Great, Thomas Aquinas and Dante Alighieri", în *Hermeneia. Journal of Hermeneutics, Art Theory and Criticism* nr. 17/2016, Topic: *Translation and Interpretation*, pp. 38–52. De asemenea, James M. Blythe, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton: Princeton University Press, 1992.

San Basilio il Grande, un modello di educazione e cultura

Călin Ioan DUȘE[*]

Rezumat: ***Sf. Vasile cel Mare, un model de educație și cultură.*** Prin studiile pe care Sfântul Vasile cel Mare le-a făcut, dar mai ales educația și cultura pe care a reușit să le dobândească, a fost un deschizător de noi perpective pentru creștinismul secolului al IV-lea, dar mai ales pentru cele următoare. El a acordat o mare atenție educației pentru că aceasta este o artă, fiind în același timp arta cea mai nobilă și cea mai bună. Artă mai mare ca educația nu există, deoarece, toate celelalte arte au în vedere un folos în lumea de aici, pe când educația se săvârșește în vederea celei viitoare. Asigurarea unei bune educații dată copiilor, în frica de Domnul, îi va feri pe părinți de neplăcerile unei bătrâneți zbuciumate. Ca rezultat al educației făcute cu conștiinciozitate, părinții se vor bucura de iubirea, cinstea și respectul cuvenit din partea copiilor lor. Dacă privim în ansamblu acest tablou al școlii, educației și culturii pe care a reusit să o gândească și să o realizeze Sfântul Vasile cel Mare, am putea spune cu toată responsabilitatea că arhiepiscopul capadocian este precursorul învățământului modern. De asemenea putem afirma cu certitudine că Sfântul Vasile cel Mare reprezintă un model de educație și cultură pentru fiecare dintre noi, dar mai ales pentru tinerii de azi.

Cuvinte cheie: Sfântul Vasile cel Mare, educație, cultură, învățământ modern.
***Keywords**:* Saint Basil the Great, culture, modern education.

L'epoca in cui visse San Basilio il Grande

La vita di San Basilio il Grande, corrisponde al primo periodo di storia della civiltá e cultura bizantina (330–610) qualle ha un carattere prevalente latino. È il periodo cosiddetto diglossy greco-latino, perché il linguaggio dello stato della civiltà era latino e la cultura era greca.[1]

L'inizio del III secolo apre nuove prospettive di affermazione del cristianesimo attraverso l'Editto del 313 a Mediolan, anche se in quel momento i cristiani rappresentavano tra il 5–10% della popolazione dell'Impero.[2]

---

[*] Pr. lector univ. dr. Călin Ioan Dușe, Universitatea Babeș-Bolyai.

[1] Preot Lector Dr. Călin Ioan Dușe *Viața duhovnicească după Sfântul Simeon Noul Teolog și integrarea lui in spiritualitatea răsăriteană*, Editura Logos '94 Oradea, p.15

[2] Pr. lect univ. Dr. Călin Ioan Dușe, *Împăratul Constantin cel Mare – piatră de temelie în promovarea și apărarea creștinismului* în *Epoca, personalitatea și contribuția împăratului Constantin cel Mare*

San Basilio il Grande è nato nel 330, in Cesarea di Cappadocia, da una famiglia nobile e ricca.[3] L'anno in cui nasce San Basilio il Grande corrisponde ad un altro momento importante per la storia della spiritualità orientale. Nello stesso anno l'11 maggio 330 Imperatore Costantino il Grande ha spostato la capitale dell'Impero sulle rive del Bosforo, inaugurando così la nuova e imponente capitale, che sarà chiamata Costantinopoli, come il suo nome.[4] Più di 16 anni dopo la grande inaugurazione del capoluogo imperiale, nel 436, San Basilio il Grande continuerà qui gli studi iniziati in Cesarea.

La parte meridionale dell'Asia Minore era una collina, qualle fu colonizzata dalla cultura greca. Fu localizzato nelle province di Cappadocia, centro di oggi della Turchia. C'erano poche città in questa provincia, e le preoccupazioni di questi abitanti era duro come il clima con inverni lunghi. Da qui vengono più schiavi che scrittori, e gli ateniesi hanno ironizzato l'accento e la pronuncia difettosa dei Cappadoci come i parigini, che hanno sentito un alsaziano.[5]

La provincia di Cappadocia, una volta era l'ittita, persiano "*non era greco nel periodo imperiale in anticipo, che erano francese il Brandemburgul e Pomerania sotto Frederick il grande*".[6]

San Gregorio (il Taumaturgo) (213–270), discepolo di Origene, era colui che predicava il cristianesimo in queste terre e lo stato di avanzamento dell'ellenismo, avrebbe aiutato lui alla provincia di cristianizzazione. All'interno della famiglia di San Basilio il Grande sia la cultura ellenica che il cristianesimo erano già tradizionali.[7]

A partire da secolo IV, Cesarea comincia a diventare una città coltivata, avendo come altre città i suoi bagni, teatri e celebrazioni. La popolazione era in questo periodo di circa 200.000 abitanti, la grande maggioranza consisteva di piccoli cittadini e lavoratori di tutti i campi.[8]

Le famiglie aristocratiche mandavanno i loro figli più istruiti allo studio. Da questo privilegio ha beneficiato sia San Basilio il Grande e San Gregorio il Teologo

---

la libertatea și consolidarea Bisericii creștine Simpozion intrenațional – Oradea, 23–24 mai 2013, coord. Țepelea Marius, – Oradea, Editura Universității Oradea, p.297

3 Pr. Cicerone Iordăchescu, *Istoria vechii literaturi creștine*, vol. II, Editura Moldova, 1996, p. 141

4 Călin Ioan Dușe, *Constantin cel Mare și creștinismul* în *Secularizarea și Europa contemporană – particularitățile Europei Centrale și de Est* – Simpozion internațional, Oradea 4–5 martie 2011, Editura Galaxia Gutenberg, p. 99

5 Adalbert Haman, *Părinții Bisericii,* traducere de pr. Ștefan Lupu, Iași, Editura Sapienția, 2005, p. 129

6 Th. Momsen, *Istoria romană*, vol II, traducere de Joachim Nicolaus, București, Editura Enciclopedică, 1991, p. 137

7 Hans Freiherr von Campenhausen, *Părinții greci ai Bisericii*, traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, București, Editura Humanitas, 2005, p.130

8 Prof. Dr. Stylianos G. PAPADOPOULOS Universitatea Atena, PATROLOGIE, Vol. II/2 *Secolul IV (Răsărit și Apus)* Traducere de Prof. dr. Adrian Marinescu Ludwigs-Maximilian-Univrsität München, EDITURA BIZANTINĂ, BUCUREȘTI, p. 82

(329–390). Anche se ha sperimentato questo sviluppo all'inizio del secolo IV, Cappadocia ha bisogno di un tempo per coltivare, ma ha dato alla Chiesa tre persone di grande valore: San Basilio il Grande, suo fratello San Gregorio di Nissa (335–394) e San Gregorio il Teologo.[9] Con queste eccezionali personalità, il centro della teologia si trasferì da Alessandria a Cesarea, iniziando con l'anno 370 e dopo 398 a Costantinopoli, quando San Giovanni Crisostomo divenne arcivescovo della città.[10]

La famiglia di San Basilio il Grande

Ci sono poche informazioni sulla famiglia di San Basilio la Grande. I padri del padre, si chiamava Basilio, erano da Pont, essendo grandi proprietari terrieri. Hanno abbracciato il cristianesimo precoce, conoscendo San Gregorio il Taumaturgo. Durante il regno di Maximian (305–313), hanno perseverato con pazienza la persecuzione nel 311. Essi hanno sofferto più di sette anni, vivendo perseguitati attraverso le foreste dei Monti Pontus.

Macrina, la nonna di San Basilio il Grande, è stata quella che ha animato la sua famiglia durante questo periodo di sofferenza e per il fatto che ha trascorso molto tempo intorno a San Gregorio il Taumaturgo. Con la fine della persecuzione nel 313, i nonni di San Basilio il Grande, godendo della loro libertà, ritornarono nelle loro case, recuperando le loro ricchezze confiscate. Avevano due figli: Gregorio che era un vescovo in una città di Cappadocia e Basilio, padre di San Basilio il Grande.[11]

I nonni di San Basilio il Grande dal lato della madre, Emmelia, provenivano da Cappadocia, essendo una famiglia prospera con molte proprietà. La maggior parte dei membri della famiglia ha goduto di molti titoli, ranghi, ricchezze e funzioni militari elevate, nonché funzioni pubbliche. Il padre di Emmelia ha ricevuto la corona del martirio nella persecuzione di Liciniu, ma il suo nome non è stato conservato.[12]

La famiglia da cui proveniva l'Emmelia gode di un particolare rispetto ed è noto anche al di fuori della Cappadocia, a causa del fatto che molti dei membri di questa famiglia sono diventati ufficiali delle corti imperiali. Così la famiglia della madre, Emmelia, era più famosa di Padre Basilio.[13]

---

[9] Adalbert Haman, *Op. cit.* p.129

[10] Prof. Dr. Stylianos G. PAPADOPOULOS, *Op.cit.* p.45

[11] *Sfântul Vasile cel Mare*, scrieri, partea întâia, în P.S.B. vol. 17, traducere, introducere, note și indici de, Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1986, p.8

[12] Johannes Quasten, *PATROLOGIA,* Vol. II, *dal Concilio di Nicea a quello di Calcedonia,* MARIETTI, p. 206

[13] Stelianos Papadopoulos, *Viața Sfântului Vasile cel Mare*, traducere de Diacon Cornel Coman, Editura Bizantină, București, 2003, p. 8–9

Da queste famiglie brillanti, San Basilio il Grande ereditò le più belle qualità, ma soprattutto l'amore per i colleghi e la Chiesa. Ricordavamo che i Padri di San Basilio il Grande furono chiamati Basilio e Emmellia, riuscirono ad essere un modello di famiglia, specialmente perché furono benedetti con molti figli: Macrina chiamata anche la Giovane donna, da distinguere dalla nonna di suo padre, chiamata Macrina Senior. Nata nel 328/329, abbracciò il monachesimo e passò all'eterno nel 380. Naucratie è nato nel 332, era un giudice, dopo di che divenne un monaco e morì nel 358/359. Gregorio è nato intorno al 335, sposato, poi è diventato vescovo e grande teologo, passando verso l'eterno nel 394. Pietro nacque al 345/347 e divenne vescovo di Sebastia e si trasferì nell'eterno nel 392. Gli altri bambini erano quattro ragazze e sono venuti al mondo probabilmente dopo il 335.[14] Di questi quattro: i giovani Macrina, Basilio, Gregorio e Pietro, insieme a Macrina Senior, la nonna di San Basilio il Grande, Emmellia Madre, riuscirono adornare la loro vita con virtù scelte come modelli degni da seguire i loro nomi da passare tra i santi che la Chiesa onora in un modo speciale.[15]

I Padri di San Basilio il Grande erano un modello molto speciale, con un'unità perfetta tra l'anima e il corpo. Sono riusciti a coltivare virtù cristiane sia nella loro vita che nei bambini che hanno nato, cresciuto e istruito con grande cura. L'amore cristiano si è manifestato sia alla Chiesa che hanno sostenuto in tutte le sue attività, sia per i poveri di coloro che erano senza cassa, l'ospitalità agli sconosciuti e la dividendo molti beni ai poveri. Questo modo di vivere che hanno praticato i genitori di San Basilio il Grande è riuscito a impressionare gli abitanti di Pontus e Cappadocia.[16]

Infanzia di San Basilio il Grande

Nei primi anni della sua vita, San Basilio il Grande ha trascorso il suo tempo ad Anisa, una città situata a pochi chilometri da Neocezareia, vicino al fiume Iris a Sampsunta. San Basilio il Grande menziona questo paese come terra della sua infanzia nella Lettera 210-Epistola ai Neo-Cezari.

Non sappiamo i motivi per cui la Santa Emmelia, la madre di San Basilio il Grande, poco dopo la sua nascita, lo affidò ad una signora povera, che i padri di San Basilio avevano aiutato.

Il padre di San Basilio, era un rettore e prominente avvocato di Pontic Neocezare,[17] vive in questo villaggio, quando ad Anisa e la madre di San Basilio, Emmelia era

[14] Sfântul Vasile cel Mare*, Op. cit.* p.9
[15] Pr. Prof. Dr. Ioan G.Coman, *Patrologie,* Sfânta Mănăstire Dervent, 1999, p. 111
[16] Stelianos Papadopoulos, *Op. cit.* pp. 12–13
[17] Pr. Cicerone Iordăchescu, *Op. cit.* p. 142

sempre in Neocezarea insieme al suo marito. Ad Anisa, il padre di San Basilio aveva sei case e molti terreni. Anche qui è stata la nonna di San Basilio il Grande, Santa Macrina, per ocuparssi e avvendo cura di educare e far crescere i nipoti.[18]

Santa Macrina, la nonna di San Basilio, era una grande personalità che riuscì a influenzare e formare tre generazioni all'interno della famiglia. Lei era quella che ha trasformato il suo marito, e cosi ha gestito e ha superato le prove e le tribolazioni della persecuzione di Maximian nel 311. Ha anche potuto influenzare spiritualmente e professionalmente Basilio, il padre di San Basilio, i suoi nipoti, in particolare Macrina e Basilio.

Gli insegnamenti di San Gregorio il Taumaturgo, primo vescovo di Neocezareia, riesce a impostare l'impronta sulla nonna di San Basilio, qualle voleva transmettere ai suoi nipoti. Sapeva molto bene i misteri della vita pratica, così come le virtù nascoste e dure. Lei stessa li passò sotto l'influenza dei confessori e dei martiri, dei vecchi atleti di fede. Con questa meravigliosa e speciale esperienza, Santa Macrina ha dato il suo patrimonio ai suoi nipoti. Era lei che lo ha dato con saggezza e con grande attenzione, come una fiamma che brucia e non divora, portando molta luce. Perciò Santa Macrina, la nonna di San Basilio il Grande, può essere considerato il vero teologo della famiglia, perché ha vissuto le esperienze divine della verità e quindi rimane „*il padre*" „*abba*" e il pedagogo di questi bambini in uno dei primi e più importanti fasi della loro vita.

Il padre di San Basilio il Grande, con l'aiuto di sua madre Emmelia e di sua nonna Macrina, nell'educazione che hanno dato a San Basilio, perseguitò due priorità: la necessità di virtù e di un'istruzione eccezionale. Non dobbiamo dimenticare che il padre di Basilio, era un rettore eccezionale e aveva un'educazione speciale, e San Gregorio il Teologo che lo definiva „*professore comunale di virtù*". Il teologo, San Gregorio ci dice che Basilio il padre, il grande professore, è stato colui che: „*l'ha insegnato il ciclo della scienza ed è stato esercitato nella devozione, o brevemente, attraverso insegnamenti elementari,è stato spinto alla perfezione che doveva seguire*".[19]

Così, dopo i primi anni della sua infanzia passata ad Anisa, nel anno 337, San Basilio il Grande lasciò questa località, spostandosi a Neocezarea, dove il suo padre svolgera la sua attivitá.

---

[18] Informații în legătură cu familia și biografia Sfântului Vasile cel Mare avem la Sfântul Grigorie de Nazianz, în *Cuvântul 43*, P.G. 36, 493–608. Acesta a fost tradus în românește de Pr. Prof. Dr. Nicolae Donos: „ *Sf. Grigorie de Nazianz, Apologia sau cuvântarea în care arată motivele care l-au îndemnat să fugă de preoție și Elogiu*l *Sf. Vasile.***"** Huși, 1931, pp. 118–204

[19] Pr. Prof. Dr. Nicolae Donos, *Op. cit.* p. 130

I studi in Cesarea

Dopo aver completato gli studi familiari, seguì il secondo periodo della sua istruzione, l'educazione enciclopedica, affinché San Basilio continuasse gli studi nelle scuole di Cesarea. Qui è arrivato nel 342, in modo che per un bambino di 12–13 anni un nuovo mondo si aprisse. Non dobbiamo dimenticare che Emilia, sua nobile madre, aveva le origini della bella Cesarea, e che lei ha presentato la sua città nelle parole più belle e ha accompagnato San Basilio nelle sue terre natali. Cesarea era una città grande e imponente, e la sua influenza si diffuse in tutta l'Asia Minore. San Gregorio il Teologo, quando parla di Cesarea, lo chiama con grande orgoglio: „*metropoli di discorsi*". Qui San Basilio il Grande ha frequentato i corsi di scuola media, e sembra che almeno nelle ultime classi le scienze e la filosofia siano più sintetiche, mentre la pratica dell'oratorio è stata generalizzata. Qui, attraverso la „*filosofia*", dobbiamo comprendere la formazione enciclopedica, con l'aiuto di diverse antologie che circolano in quel momento.[20]

In Cesarea, San Basilio il Grande incontrò San Gregorio il Teologo,[21] con il quale avrebbe associato una stretta amicizia che durerebbe una vita.

Durante gli studi di Cesarea, San Basilio il Grande fu molto distinto, i suoi risultati nell'insegnamento erano eccezionali e gli insegnanti si ricordavano per lungo tempo, i suoi risultati confessando di averli raggiunti, ma anche superato tutti i colleghi della scienza, essendo considerato un genio. Ha trascorso la sua adolescenza a Cesarea, e durante questo tempo ha conosciuto il fascino della cultura, e il contatto con la filosofia e la poesia è stato entusiasmato e ardente.

Tuttavia, non era sopraffatto dalla seducente saggezza mondana, perché per lui i discorsi, le scienze e la filosofia erano solo un annesso da utilizzare per la realizzazione dei suoi piani.

Su questo periodo, quando ha studiato a Cesarea San Gregorio il Teologo ci dice quanto ha imparato, ma soprattutto quanto ha messo in pratica le conoscenze che ha acquisito:

> „Quanto e stato apprezzato lui, e i suoi insegnanti e colleghi, i primi che li hanno equiparati, trascinano in qualsiasi scienza! Quanta fama ha acquisito nel breve tempo, sia per la gente comune che per i dirigenti della città! Vide una scienza al di sopra del solito nei popoli della sua età e una virtù di moralità molto al di sopra della propria scienza. Altoparlante oratorio davanti alle sedie degli insegnanti; un filosofo tra i filosofi anche davanti ai

[20] Stelianos Papadopoulos, *Op. cit.* p. 23

[21] Pr. Prof. Dr. Ioan G.Coman, *Op. cit.* p. 111

sistemi filosofici; e ciò che è ancora più importante, un sacerdote tra i cristiani appena prima di ricevere il dono del sacerdozio.” [22]

In Cesarea, San Basilio riuscì a conoscere e fare un amico di Sofronio un Cappadociano, che riuscì a salire rapidamente i gradini della gerarchia statale ad un ufficio molto elevato, l’eparch di Costantinopoli.

San Basilio ricorda nell’Epistola 272 con desiderio e amore per la loro amicizia che ha cominciato alla „*prima età*” e che ha continuato fino alla fine della vita.[23] In Cesarea, San Basilio ha studiato fino all’autunno 346, qui ha completato il suo secondo ciclo di studi, ottenendo i migliori risultati nell’insegnamento, ma anche l’apprezzamento dei suoi colleghi e specialmente degli insegnanti che lo hanno guidato in questo periodo.

Gli studi a Costantinopoli

I risultati straordinari ottenuti in Cesarea hanno fatto sì che i genitori di San Basilio lo invitino a continuare la formazione completa del loro figlio per essere un uomo di grande valore, un uomo educato e culto, anche se gli studi richiedevano molti soldi. Per questo, San Basilio ha raddrizzato i suoi passi verso Costantinopoli, la grande capitale dell’intero Oriente. Fin dall’inizio, Costantinopoli ha lottato per raccogliere i valori più importanti della cultura greco-romana, la capitale dell’Impero che è famosa per la sua retorica, filosofi e per le persone saggi, che aveva.

Lo spirito assetato della conoscenza di San Basilio ha voluto che tali persone potessero trarre il meglio da loro. A Costantinopoli, San Basilio aveva come insegnante Libanio, il rettore più capace e il più grande maestro del tempo. Solo per breve tempo riuscì a sentire il Libanio, perché nel 347 dovette lasciare Costantinopoli. La forte personalità del Libanio ha suscitato l’invidia dei suoi colleghi che, insieme a Nicholas, hanno ripetutamente ribattuto contro di lui. Quindi, il Libanio doveva aprire una nuova scuola a Nicomedia sulla riva del Bosforo. Tra San Basilio e Libanio è stata creata un’amicizia che sarà mantenuta attraverso la ricca corrispondenza, conservata nelle 25 epistole, alcune delle quali considerano solo 13 autentiche. Non sappiamo quanto tempo San Basilio il Grande continuò a studiare a Costantinopoli, ma tra 347 e 350 non abbiamo più informazioni su di esso. Comunque, al genio che lui ha mostrato, e bastava un breve periodo di tempo per poter prendere tutto ciò che è più prezioso dalla conoscenza offerta da rinomati professori di Costantinopoli.

---

[22] Pr. Prof. Dr. Nicolae Donos, *Op. cit.* p. 131
[23] Stelianos Papadopoulos, *Op. cit* p. 25

Ritornò a Neocezarea e poi a Cesarea dove sperava di incontrare il suo amico e collega San Gregorio il Teologo, ma si diresse verso Cesarea di Palestina e Alessandria.

Gli studi a Atene

Lo spirito di San Basilio, assetato dell'educazione, della cultura e della performanza, raddrizzará i suoi passi verso Atene „*il regno della scienza*". Qui ha avuto la possibilità di avere i maestri più famosi per 4–5 anni: Libanio, Proeresius e Chimerius.[24] Quest'ultimo, con il suo gentile carattere, esercitava influenza sul grande Padre Cappadociano, ma anche sul suo amico e collega San Gregorio il Teologo:

> „Basilio e Gregorio avevano naturalmente gli insegnanti di Eustochius, e così sul Chimerius. Anche se pagano e talvolta dichiarato avversario dei cristiani, sembra che Chimerius esercitasse, in una certa misura, i due studenti cappadoci, sia per gentile carattere che per alcune idee quasi cristiane in alcuni pezzi oratoriali, ad esempio Monodia (Discorso 23), in cui dolorosamente si preoccupa della morte di suo figlio Rufin di 14 anni. Il carattere religioso della sua filosofia, il suo mito eleusinistico e l'asiatismo della sua eloquenza, erano in grado di utilizzare la formazione dei due giovani, in particolare la tendenza verso idee generali e la loro eloquenza."[25]

Nel 350 o 351, San Basilio arriverà ad Atene, dove è stato accolto dal suo amico San Gregorio il Teologo, che statva qui da molto tempo.

Egli è colui che ci dice che San Basilio: „*È stato mandato da Dio e guidato dalla sua grande sete di scienza ad Atene*."[26]

L'eccellenza dell'Università di Atene, ha dato a San Basilio l'opportunità di ammirare lo splendore di Partenon e la gentilezza del mondo antico.[27]

Ad Atene vi erano studenti provenienti da tutto l'Impero, l'Asia Minore, l'Armenia, la Siria. Qui, nel 355, il suo collega fu il futuro imperatore Juliano Apostate (361–363), nipote dell'imperatore Costantino il Grande (306–337), che nel breve tempo ha studiato ad Atene è stato avviato nei misteri eleusiene. Julian l'Apostato lascerà l'Atene nel novembre 355 quando fu chiamato Cesare dell'Occidente.[28]

Quando arrivò ad Atene, il teologo San Gregorio, cercò di farlò ricevere più calorosamente. I risultati eccezionali delle scuole precedenti hanno fatto molti studenti

---

[24] Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. Lucian-Dumitru Colda, *Patrologie* II, Editura Basilica, 2015, p.164

[25] Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Studiile universitare ale Părinților capadocieni*, în S. T., nr. 9–10, 1955, p. 542

[26] Pr. Prof. Dr. Nicolae Donos, *Op. cit.* p.132

[27] Adalbert Haman, *Op. cit.* p.129

[28] Marius Țepelea, *Împăratul Iulian, contemporanal Sfântului Vasile cel Mare și al Sfântului Grigorie din Nazianz,*în *Teologie și spiritualitate în operele Sfinților Vasile cel Mare și Grigorie din Nazianz*, simpozion internațional, coordonator științfic, Pr. lect. univ dr. Călin Ioan Dușe, Editura Galaxia Gutenberg, Oradea 2013, p. 301

di parlare con rispetto, in particolare come alcuni di loro avevano come collega in Neocezare e in Cesarea. Gli studenti di Atene avevano l'abitudine di fare una cerimonia di iniziazione chiamata „*la legge antica*" per i giovani che sono venuti a studiare. Gli studenti più antichi hanno ricevuto il nuovo arrivato e lo hanno fatto ridere più o meno osceno attraverso il mercato, nel bagno, dove lo hanno spaventato con ridacchi e grida dopo di che lo hanno lasciato. Stavano facendo questa cerimonia, perché il nuovo arrivato perdesse la fiducia in se, e fosse più sottoposto ai più vecchi. San Gregorio il Teologo ci dice questa iniziazione:

> „Così, quando un giovane entra e cade nelle mani di coloro che lo incontra prima, viene praticata un'abitudine antica, in cui la serietà è mescolata allo scherzo. Innanzitutto, è ospitato da uno di coloro che l'hanno preso, un amico, un parente, un connazionale, un sofisticato, o uno che acquista i soldi e per questa causa, si fa una grande onore per il nuovo arrivato. Poi il nuovo arrivato viene molestato da tutti con scherzi che, se non mi sbaglio, hanno il merito di indebolire la sua fiducia in se stessi, affinché possa prendere il controllo di lui. È molestato da alcuni più audaci, altri più responsabili, perché è più rustico o più urbano. Per coloro che non lo conoscono, questo sembra più crudele e senza ostacoli, ma per coloro che sono impediti, è molto piacevole e amichevole, poiché i vari tentativi non sono stati fatti seriamente, ma solo per il scherzi. Poi, attraversando la piazza, lo portano in bagno. La pompa è la stessa: coloro che guidano il giovane appena arrivato siedono due equamente distanziati e lo accompagnano in bagno. Quando arrivano vicini a lui, cominciano a urlare e saltono, come se fossero pazzi. Questi strilli non devono andare avanti, ma fermarsi come se il reclutamento non fosse entrato in bagno e bussare alla porta dopo aver spaventato il giovane, gli permise di entrare e lasciarlo libero; dopo il bagno egli li considera di essere nella loro squadra".[29]

San Gregorio il Teologo ha cercato di non persuadere gli studenti, come nel caso di San Basilio, di non applicare la „*legge etica*" e quindi: „*quasi solo, di tutti coloro che erano venuti a studiare ad Atene, è stato liberato dalle formalità di entrare nel mondo accademico ateniese, godendo di un onore maggiore di qualsiasi nuovo arrivato*".[30]

Da adesso inizia la grande amicizia tra San Basilio e San Gregorio, l'amicizia, che sarà ulteriormente rafforzata dalle discussioni filosofiche che San Basilio aveva con gli studenti armeni che conosceva da Cesarea:

> „Gli studenti armeni si avvicinavano a Basilio con una falsa amicizia, avvolta dall'invidia, non con la buona volontà, chiedendo più domande che ambizioni del desiderio della scienza, tentando di incline a loro dalla prima discussione, per aver saputo in anticipo il talento di questo uomo, non poteva conciliarsi con il grande passaggio che godeva lui. Sembrava troppo offensivo che coloro, che avevano precedentemente vestito il mantello del filosofo e avevano la gola stanca di tanta oratoria, erano meno preoccupati di prendere in considerazione reclutatore un straniero. Io, però, l'ingenuo che ho tenuto agli ateniesi

[29] Pr. Prof. Dr.Nicolae Donos *Op. cit.* pp. 134–135
[30] *Ibidem*, p. 135

ignorando l'invidia e prendendo le apparenze, quando ho visto gli armeni inginocchiati nella disputa e girando le spalle per scappare, mi sono sentita toccata quando ho visto superare e disprezzare la fama degli ateniesi nella loro persona hanno riaperto la controversia, li hanno aiutati nei momenti più difficili – perché una piccola aggiunta è importante in tali circostanze e abbiamo ripristinato l'echilibrio della lotta come dice. Ma non appena ho capito la parte insincera della conversazione, che non poteva essere nascosta per un lungo periodo e venne data da solo, passavo immediatamente al fianco di Basilio, trasformammo la nave nella direzione opposta e contribuirei a vincere la sua finale. Basilio ha apprezzato gran parte di quello che gli è accaduto, che aveva una mente molto agera e inflacarande attacco gli armeni, ferì i loro argomenti, e non si fermò finché non si fosse sconfitto fino quando ha vinto."[31]

D'ora in poi, l'amicizia tra San Basilio e San Gregorio diventerà più profonda e da ora in poi saranno inseparabili, come hanno detto i loro colleghi di studio.[32] Da questo momento in poi i due giovani hanno capito qualcosa di importante, cioè che dovranno imparare l'uno dall'altro e avranno bisogno dell'aiuto ognuno. Questo ha creato una connessione di amore e amicizia, che gradualmente si approfondirà e terminerà alla loro morte.[33] Questa amicizia e l'amore era come una sorta di contratto, un giuramento santo. Essi hanno anche chiarito il problema del „*senso della vita*", capendo che il loro obiettivo è „*filosofia*", ma a questo termine gli hanno dato un significato che era solo specifico per loro. Hanno compreso che il termine „*filosofia*" rappresenterebbe da loro adesso fino alla fine della vita „*la vita in Cristo*", il desiderio di correre per le virtù cristiane, ma anche una perfetta volontà ascetica. Attraverso questa nuova vita, essi dovevano essere fondamentalmente differenziati dai loro colleghi pagani, soprattutto perché Atene era per lo più pagano e la sua vita era basata su principi pagani, in modo che i due studenti dovessero diventare i portatori e l'espressione di un nuovo modo di vivere per Atene, e le loro vite diventa un modello per tutti.

San Gregorio il Teologo descrive questo modo di vivere ad Atene, lui essend un modello per i giovani di oggi:

„Più tardi, quando dopo il passare del tempo ci confessammo le intime aspirazioni, lo scopo dei nostri sforzi era la filosofia, da quel momento avevamo tutto in comune, vivevamo in completa armonia e scambiammo con grande zelo il nostro amore per l'altro. L'amore carnale, come ha una base, passa come i fiori primaverili, perché nessuna fiamma dura più del materiale che la produce, ma scompare appena che il combustibile è consumato; così è il lavoro e l'amore, si spegne appena che viene consumato il suo combustibile. Al contrario, l'amore puro e buoni amori di Dio, con una solida base, sono molto più durevoli e, più la loro bellezza viene rivelata, più si legano e legano coloro che amano le stesse cose. Questa è solo la legge dell'amore del nostro più alto. Poiché il rapporto tra noi e

[31] *Ibidem*, pp. 135–136
[32] Adalbert Haman, *Op. cit.* p.129
[33] Stelianos Papadopoulos, *Op. cit.* p.33

queste colonne d'oro è sostenuto da questo solido edificio, come dice Pindar, stiamo sempre progredendo, usando l'aiuto di Dio e il nostro amore. Oh, come non strappare lacrime quando mi ricordo? Entrambi avevamo le stesse speranze di apprendere, cioè quello che era più desiderabile per gli uomini, eppure l'invidia era lontana da noi, essendo guidata solo da zelo. Noi stavamo lottando tra di noi non per preferenza, ma stavamo lottando per assegnarsi l'uno all'altro, poiché ognuno considerava la gloria acquisita dall'altra come propria. Sembrava che avessimo un'unica anima in due corpi. Se non si deve assolutamente prestar fede a coloro che affermano che „tutto è in tutti", a noi si deve credere senza esitazione, perché realmente l'uno era nell'altro e con l'altro. L'occupazione e la brama unica per ambedue, era la virtù, e vivere tesi alle future speranze e comportarci come se fossimo esuli da questo mondo, prima ancora d'essere usciti dalla presente vita. Tale era il nostro sogno. Ecco perché indirizzavamo la nostra vita e la nostra condotta sulla via dei comandamenti divini e ci animavamo a vicenda all'amore della virtù. E non ci si addebiti a presunzione se dico che eravamo l'uno all'altro norma e regola per distinguere il bene dal male. Abbiamo anche trascorso il nostro tempo come amici, ma non con quelli adulteri, ma con quelli che erano sobri; non con lo scandaloso, ma con la più affettuosa e con la quale il partito era utile, sapendo che si può facilmente nascondere il vizio piuttosto che afferrare la virtù, in quanto si ottiene la malattia più facilmente che riprendere la salute. Per quanto riguarda gli studi, non amavo sia quelli piacevoli che quelli utili, perché gli ex spinsero i giovani a vice, mentre gli altri alla virtù. Sapevo solo due modi: il primo di grande prezzo, il secondo di un valore inferiore; il primo ha portato alle nostre case sacre e ai professori che hanno predicato in loro, mentre il secondo ai professori della scienza profana. Gli altri percorsi, vale a dire quelli che hanno portato a festeggiamenti, teatri, riunioni o feste, ho lasciato agli altri, perché a mio avviso nulla è più prezioso se non porta alla virtù e non fa migliori quella direzione. E mentre altri ricevono i loro titoli dai genitori, o se li procurano essi stessi dalle attività e imprese della loro vita, per noi invece era grande realtà e grande onore essere e chiamarci cristiani. Parliamo brevemente di Atene pericoloso per le anime degli altri, ma per il devoto; è piena di una ricchezza malvagia, cioè di idoli, più del resto della Grecia, ed è molto difficile sfuggire indisciplinato all'adorazione e al culto degli idoli; ma non poteva portarci nessun danno, perché eravamo con le anime in acciaio e ben protette di questo pericolo. Al contrario, se mi è permesso di dire qualcosa di sconosciuto, abbiamo qui nella nostra fede rafforzata, avendo l'occasione di conoscere la menzogna e la falsità del paganesimo e disprezzare gli idoli proprio dove erano più adorati. Si parla di un fiume che scorre lungo l'oceano senza essere viziato dalla dolcezza delle sue acque, o da un animale che vive in mezzo al fuoco senza essere consumato da fiamme. Questi esempi possono dare una visione del nostro modo di vivere tra i nostri coetanei."34

Non dimentichiamo che in questo momento i due santi padri studiano ad Atene erano pagani, non ricevevano il battesimo cristiano, ma si comportavano come i migliori cristiani, un modello e un esempio da seguire da tutti.

Ad Atene, San Basilio studiò con grande interesse tutte le discipline che gli furono insegnate.

---

[34] Pr. Prof. Dr. Nicolae Donos *Op. cit.* pp.137–140

Cominciando dal secondo secolo, l'educazione superiore in tutti i principali centri accademici era un'enciclopedia, i giovani che hanno frequentato questi corsi avevano accesso a „*universalità*", come dicevano i latini, erano in grado di acquisire una visione generale della scienza e della vita. San Basilio potrebbe seguire trivium e quatrivium ad Atene. Il primo ciclo si occupa di dialettica (filosofia), grammatica e retorica, e la seconda con aritmetica, geometria, astronomia e musica. Inoltre, San Basilio studiava la medicina e la retorica che era allora alla moda, specialmente dal momento in cui, il suo padre era un famoso retore. Una delle condizioni importanti per lo studio della retorica è stata la formazione filologica, gli studi di grammatica sui testi degli storici e dei poeti dell'antichità. Ha anche studiato la filosofia nei suoi studi. Qui ha sentìto Himeriu, lui era un filosofo eccezionale che interpretava i vecchi filosofi, in particolare Platone, che era il suo preferito. Anche a Atene ha studiato le scienze fisiche e pratiche: astronomia, geometria e aritmetica. San Gregorio il Teologo parla degli insegnanti che ha ascoltato, ma non ci dà un nome:

> „Siamo diventati i più apprezzati per i nostri insegnanti e colleghi, e sono diventati i più famosi in tutta la Grecia. La nostra fama è andata oltre i confini della Grecia, come abbiamo appreso dalle storie di molti. I nostri insegnanti, solo, erano conosciuti ovunque dove stava parlando di Atene. Così abbiamo fatto: dove le notizie arrivavano dai nostri insegnanti, così abbiamo fatto la nostra fama, così da nessuna parte ci siamo sconosciuti e oscuri, ma siamo diventati più famosi di Orestes e Pilade rispetto ai Moleonoidi cantando nei versetti di Homer, famosi per la loro stretta unione in tempo di pericolo e per l'arte con cui entrambi andavano in carro, con un solo frusta e una redini."[35]

Successivamente due storici della Chiesa ricordano agli insegnanti che San Basilio il Grande e San Gregorio il Teologo gli avevano ad Atene. Socrate[36] e Sozomen[37] parlano di Chimerius, pagano, proveniente da Prusa di Bitinia e Proeresius, che era un cristiano[38] di Cappadocia, era di Armenia, e più tardi fu distinto a Roma con decorazioni imperiali. Come abbiamo visto, San Basilio ha studiato ad Atene con molta passione e zelo la cultura greca. Dopo cinque anni di studi 350/351–355/356 San Basilio e San Gregorio il Teologo decise di ritirarsi nella loro patria natale. Prima di partire, San Basilio il Grande ha salutato i suoi insegnanti e colleghi di scuola.[39] San Gregorio il Teologo riferisce questo momento:

---

[35] *Ibidem,* p. 135

[36] Socrate, *Istoria bisericească,* IV, 26

[37] Sozomen, *Istoria bisericească,*VI, 17

[38] Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Istoria literaturii creştine vechi greceşti şi latine II / 1, De la Conciliul de la Niceea la începuturile Evului Mediu,* traducere de Elena Caraboi, Doina Cernica, Emanuela Stoleriu şi Dana Zămoşteanu, Editura, Polirom, Iaşi, 2004, p. 101

[39] Călin Ioan Duşe, *Viaţa Sfântului Vasile cel Mare – un model pentru tinerii de astazi*, în *Biserica în lumea contemporană – Gaudium et Spes* – simpozion internaţional, Oradea, 3–4 aprilie 2008, Coordonatori: Alexandru Buzalic şi Călin Ioan Duşe, Presa Universitară Clujeană, 2008, pp. 117–127

„Il giorno della partenza era arrivato, con la sua solita linea: addio parole, saluti, saluti, lutto, abbracci, lacrime. Niente è più sottomesso della separazione dei colleghi di scuola l'uno dall'altro e soprattutto da Atene. C'era poi uno spettacolo misericordioso, ma degno e giusto. Siamo stati circondati da una folla di colleghi e di un'età con noi e da molti insegnanti, dicendo che qualunque cosa non ci lascerebbe andare, ci circonda, ci costringe e ci attirandoli. Che cosa non hanno detto e cosa non hanno fatto, secondo l'abitudine degli afflitti? Qui accuserò anche me stesso, ma allo stesso tempo accusero anche Basilio, quella anima divina e irreprensibile, anche se questo può sembrare audace. Mostrando le ragioni che lo hanno costretto a tornare in patria, è riuscito a disarmare coloro che lo avrebbero voluto tenerlo, e anche se era molto dispiaciuto, gli fu permesso di andarsene. Al contrario, sono rimasto ad Atene, parlando di debolezza, ma d'altra parte tradito da Basilio, che ha cercato di lasciare quello che non avrebbe mai abbandonato e mi ha lasciato nelle mani di me mantenuto. Prima che questo accada, questo sembra incredibile. Era proprio come dividere in due un corpo, uccidendo entrambe le parti, o come se stessi distruggendo due tori sollevati insieme, e hanno sparato molto allo stesso giogo, gettando uno dopo l'altro, incapace di resistere alla separazione."[40]

Attraverso gli studi che San Basilio il Grande ha fatto, possiamo dire che è l'ottimo prodotto della migliore forma di educazione e cultura del IV secolo.[41] Nella storia del cristianesimo il quarto secolo si colloca tra i confini dei mondi antichi e medievali, e nell'età patristica un uomo educato e culto doveva possedere una grande conoscenza letteraria, con una base in grammatica e retorica.[42] San Basilio il Grande era anche un buon intenditore di classici pagani, e nei suoi scritti cita i grandi saggi dell'antichità. Cita frequentemente Homer nelle sue epistole facendo quattro riferimenti all'Iliade e dall'Odissea fa dieci riferimenti a cinque destinatari.[43]

Egli aveva una buona conoscenza degli scrittori e degli storici più importanti, tra i quali abbiamo citato: Xerxes, Herodotus, Tucidides e Plutarch. Dai suoi scritti vediamo che lui avevva una buona conoscenza dei filosofi precoci: Prodicus, Zenon, Diogenes, Laertios, Dionisios, Eraclito e Strabon. Di tutti i filosofi Platone è più ricordo. In tre delle sue epistole al Candidian, Diodoro e Libano si riferiscono direttamente a Platone.

Da Aristotele ha preso alcune idee circa l'immobilità della terra e il fatto che galleggia su un ponte d'aria. Nei suoi scritti Aristotele è ricordato tre volte: due volte nell'opera Contro Eunomi, e una volta in confronto con Platone. Tra i filosofi più recenti, Plutarh è più spesso menzionato quando parla della forma della terra, del

[40] Pr. Prof. Dr. Nicolae Donos, *Op. cit.* pp. 143–144
[41] Preot Dr. Mircea Florin Cricovean, *Aspecte teologico-literare în corespondența patristică,* Editura Marineasa, Timișoara, 2008, p. 145
[42] Henri-Irene Marrou, *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice,* traducere de Drăgan Stoianovici și Lucia Wald, Editura Humanitas, București, 1997, p. 7
[43] Leo V. Jaks, *St. Basil and Greek Literature,* Washington, 1922, pp.34–40

potere della visione, della percezione degli oggetti, del senso del cane di ricerca e di alcuni fenomeni interessanti nella vita della natura.[44]

San Basilio il Grande mostra la sua sofisticata preparazione nelle sue lettere di consolazione, e nei suoi scritti non usa eccessivamente alcuna figura stilistica.[45]

Da quanto sopra abbiamo visto che San Basilio il Grande aveva l'opportunità di studiare nelle scuole più famose del suo tempo. Questi studi gli hanno dato l'opportunità di formare una vasta cultura che lo ha aiutato durante tutta la sua vita e dagli scritti che sono rimasti di lui si è visto come un uomo educato e culto. La famiglia in cui è nato e cresciuto San Basilio ha svolto un ruolo importante nella sua educazione e formazione, e quindi ha attribuito grande importanza alla famiglia, specialmente nella crescita e nella educazione dei bambini. Così, la benedizione della famiglia da parte di Dio è completata dalla nascita dei figli. A loro, i genitori sono rispondenti davanti a Dio, sia quanto quarda la crescita, ma soprattutto alla educazione dei bambini. I genitori devono, secondo la Sacra Scrittura, ad affrontare la nascita spirituale dei propri figli e quindi l'educazione dei bambini è preoccupata dai cristiani fin dall'inizio, essendo un fattore importante nella vita familiare e sociale, svolgendo un ruolo importante per l'attività missionaria nella Chiesa. È per questo che i più grandi santi della Chiesa hanno la loro ascensione alle altezze della perfezione, in gran parte a causa della buona crescita, ma soprattutto dell'educazione che hanno ricevuto in seno alla famiglia.

Generalmente, la Chiesa insegna che i genitori devono sapere quali sono i loro debiti, che loro non sono solo quelli che danno la nascita del corpo ai figli, ma sono e devono essere specialmente quegli esseri che hanno il dovere di dare vita allo spirito, di prendersi cura di educare e far crescere i bambini che hanno generto. La cura, ma soprattutto l'educazione dei genitori nei confronti dei propri figli, è una legge naturale che viene osservata, come dice San Basilio il Grande, anche nel mondo degli increduli, perché: „*la leonessa ama quelli nati da lui, e il lupo combatte per i suoi cuccioli*„[46] Questa opera di sollevare, educare e formare i propri figli è molto più difficile della nascita stessa, perché è un lavoro sistematico e duraturo, un lavoro che richiede pazienza, vigore insistente e in particolare l'aiuto di Dio.

Il Padre Celeste ha dotato i suoi genitori con tutte le qualità essenziali necessarie per compiere questo grande e importante ruolo. San Basilio il Grande fa riferimenti frequenti alla preoccupazione che la famiglia e la Chiesa devono avere cura per la

---

[44] *Ibibem,* p.77–106

[45] James Marshall Campbell, *The influence of the second sophistic on the style of the sermons of. St. Basil the Great*, vol. II, Washington, 1922, p. 146

[46] Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron, Omilia a IX-a, Despre cele de pe uscat,* în vol. Scrieri, partea întâi, trad., introd., note și indici de Pr.D. Fecioru, in PSB, 17, EIBMBOR, București, 1986, p.175

loro crescita. Comincia dalla concezione che „*ogni uomo che ama Dio naturalmente ha l'inclinazione verso lo studio*."[47]

I valori dell'educazione e della formazione dei bambini, siano essi provenienti dalla Sacra Scrittura o dall'ammirazione per le grande cose nella natura o anche dalla letteratura pagana, sono degni di considerazione se si raggiunge il principale scopo: imparare la „*scienza per capire Dio, il Creatore dell'universo, sul diritto del Giudice, che ricompensa il popolo del mondo*."[48] Per raggiungere l'obiettivo dell'educazione cristiana, San Basilio il Grande afferma che i valori della cultura profana possono essere accettati anche come strumenti educativi e missionari finché non contraddicono il tesoro dell'insegnamento cristiano, ma il fondamento di questa educazione deve essere la Sacra Scrittura:

> „Dagli insegnamenti pagani prendiamo solo ciò che è utile. Perché è vergognoso che, eliminando ciò che è dannoso per il cibo, non facciamo una distinzione tra le scienze che nutrono le nostre anime, quando raccogliamo le rose, facciamo attenzione alle spine, dunque raccogliendo tutto ciò che è utile in questi scritti, ci proteggeremo da ciò che porta la corruzione."[49]

I genitori hanno il dovere di avere un atteggiamento responsabile dell'educazione dei bambini che hanno nato, soprattutto perché i primi elementi dell'educazione sono appresi all'interno della famiglia: „*I genitori devono crescere i loro figli nell'insegnamento e nel amore del Signore con tutta la gentilezza e la pazienza senza alcun pretesto, che li riferisca, per non produrre rabbia e dolore*".[50] I genitori e la famiglia sono i primi, ma anche i più importanti educatori e tutori die loro bambini verso le virtù. Pertanto deve aumentarle nella cura delle anime e dei celesti per essere eredi dei beni futuri, acquisendo la felicità eterna e la comunione con Dio. L'educazione è un'arte, essendo allo stesso tempo la più nobile e la migliore arte. L'arte superiore come educazione non esiste, perché tutte le altre arti sono in uso di questo mondo, mentre l'educazione si impegna per il futuro.

La famiglia è una chiesa in miniatura, perché all'interno di essa i due mariti possono dare vita al terzo, è una cellula della società e della Chiesa e poiché c'è intercomunione tra famiglia e società, c'è intercomunione tra la famiglia e la Chiesa di Cristo, e il ruolo della famiglia nell'educazione cristiana, ma soprattutto nella consapevolezza di essere figlio di Dio è una realtà biblica, della storia della chiesa, che esiste dall'inizio della Chiesa al nostro tempo, indipendentemente dal contesto socio-politico dato.

---

[47] Idem, *Epistola CCXCIV,* PG, XXXII, 1037A.
[48] Idem, *Omilii la Hexaemeron*. I,IV, op.cit., p.175;
[49] Sfântul Vasile cel Mare, *Despre sacerdoțiu,* IV, 6, P.G., XLVIII, 609.
[50] Idem. *Reguli morale,* 76, p.191.

Inoltre, la famiglia è il luogo dell'educazione religiosa attraverso la parola della Sacra Scrittura, attraverso la preghiera che l'uomo si rivolge a Dio, ma anche dalla presenza dell'icona nella famiglia cristiana che, come la Scrittura, ci ricorda tutti i prototipi, e siamo portati a loro, presentando la loro esistenza per grazia, e aprendo la nostra prospettiva alla riscoperta del mondo trasfigurato dalla luce di Dio.

Quidi, San Giovanni Crisostomo inviò i bambini alle scuole monastiche, San Basilio il Grande ordina ai monaci di ricevere i bambini orfani o quelli portati dai loro genitori per ricevere una educazione pia e insegnare loro, come affrontare questi.

Qui dovevano essere ricevuti dalla loro prima infanzia se fossero stati portati dai loro genitori e se ci fossero più testimoni presenti, in modo che nessuno fosse accusato la Chiesa; quelli senza genitori, però, dovevano essere ricevuti a propria iniziativa dai monaci che diventarono „*i padri degli orfani*."

Accettazione in età precoce dei bambini in scuola è auspicabile perché:

> „l'anima deve essere guidata a praticare buone azioni immediatamente, fin dall'inizio, quando è ancora facile da formare e tenere, ed essere morbida come cera, riceve facilmente le forme che lo premono, in modo che quando la ragione viene il potere di giudicare, cominciare il cammino dalle prime nozioni e dagli esempi di pietà tramandati ad esso, affinché la ragione possa mostrare ciò che è utile e l'abitudine a guidare facilmente al bene."[51]

Nel monastero i bambini vivevano separati dal resto dei fratelli, essendo anche divisi in ragazze e ragazzi. Solo le preghiere che hanno fatto quotidianamente e lavorano nei laboratori sono state fatte con i fratelli. La separazione dal resto dei fratelli aveva una motivazione educativa, ma anche pratica, poiché il sonno, la supervisione e la qualità del cibo, così come altri esercizi, dovevano essere adatti all'età. Lo studio si basava su programmi che non mancavano delle Scritture con la sua storia, nomi e frasi che hanno sostituito le storie inutili. Per coloro che hanno lottato per imparare e dare buone risposte, i bambini sono stati premiati ma hanno cercato di non stimolare il loro orgoglio, ma il loro interesse per l'apprendimento. Per atteggiamenti e azioni inappropriate, sono stati puniti, ma non severamente, perché stavano costantemente perseguendo la loro correzione.

I genitori sono tenuti a continuare la formazione dei bambini attraverso la Chiesa e soprattutto attraverso quelle „*scuole di virtù*" che sono in monasteri. Garantire una buona istruzione data ai bambini, nella paura del Signore, proteggerà i genitori dagli inconvenienti di una vecchiaia inquietudine. Come risultato dell'educazione coscienziosa, i genitori godranno dell'amore, dell'onore e del rispetto da parte dei propri figli. Così, San Basilio il Grande, riferendosi a questo, ricorre ad un esempio prelevato dal mondo degli uccelli, che è determinante a questo proposito:

---

[51] Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Mari,* 15, IV, p. 244–246.

L'onere delle cicogne su coloro che sono vecchi, dice, è sufficiente per rendere i nostri figli – se vogliono ricordare – affettuosi ai loro genitori, perché non c'è nessuno così insignificante che non dovrebbero essere più rossi di essere meno virtuosi degli uccelli senza ragioni. Le cicogne continua, si riunisce intorno ai genitori, ai quali la vecchiaia ha fatto cadere le loro piume; li riscaldi con le loro ali; radunano cibo e persino nel loro volo, si prendono cura di tutto, e li aiutano da un lato all'altro con l'ala."[52]

Se guardiamo a questo insieme, l'immagine di scuola che San Basilio il Grande ha potuto pensare e realizzare, possiamo afirmare con ogni responsabilità che l'arcivescovo cappodociano è il precursore dell'educazione moderna.[53]

Concludendo, possiamo affermare con certezza che San Basilio il Grande rappresenta un modello di educazione e cultura per ognuno di noi, ma soprattutto per la giovani di oggi. Era lui che conosceva davvero a viver la vera „*filosofia*", „*La vita in Cristo*", il desiderio di abbracciare le virtù e l'ascetismo cristiano.

[52] Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron,* în vol. Scrieri, partea întâi, trad., introd., note și indici de Pr. D. Fecioru, in PSB, 17, EIBMBOR, București, 1986, p.163;

[53] Călin Ioan Dușe, *Importanța familiei în scrierile Sfinților Vasile cel Mare și Grigore din Nazianz,* în *Teologie și spiritualitate în operele Sfinților Vasile cel Mare și Grigorie din Nazianz,* simpozion internațional, coordonator științfic, Pr. lect. univ dr. Călin Ioan Dușe, Editura Galaxia Gutenberg, Oradea 2013, pp.125–129

Ecouri transilvănene ale unui document papal: Alocuțiunea consistorială din 20 decembrie, 1926

Maria GHITTA

Abstract: ***Transylvanian Echoes of a Papal Document.*** The discourse held by Pope Pius XI on December the 20th, 1926, was addressed against the nationalist movements claiming Christianity as ideological base, affirming that "the Catholics are not allowed to actively adhere to those ideologies that surmount the political party interests above religion, keeping it under their own interests". The events in the West found their equivalent in Central and Eastern Europe, therefore the intelecual and opinion elite within the Orthodox and Greek-Catholic Romanian Churches distinguished themselves both by a critical reception of papal discourse, and also by involving themselves in polemical discourses on the subject of Christianity ideologization. The current research advances thoroughly the course of debates in the publications of the time, as well as the clerical attitude before the adherence to diverse political movements of the time.

Keywords: Church, Christianity, ideology, Pope Pius XI, Transylvania.
Cuvinte cheie: Biserică, creștinism, idelologie, Pius al XI-lea, Transilvania.

Toamna–iarna anului 1926 pare una oarecare în evoluția Bisericii Greco-Catolice din Ardeal. Nimic remarcabil sau ieșit din comun nu e consemnat în istoriile referitoare la ea. O privire ceva mai stăruitoare scoate însă la iveală lucruri rămase discrete până acum; dar, deși necunoscute, neobservate, ele nu sunt, poate, într-atât de surprinzătoare. Această biserică de valență duală (Occident, Orient), aflată de la întemeierea sa, la finele secolului XVII, la confluența dintre marile curente de gândire (politică, religioasă etc.) ale Europei și realitățile carpato-danubiene, nu putea face excepție de la acest *pattern* nici după debutul secolului XX. Care erau temele presante pentru elita greco-catolică și ce eventuale noutăți intrevin în agenda publică a acesteia? Ce s-a întâmplat, totuși, în toamna-iarna acelui an? O incursiune în presa reprezentativă a timpului ne oferă câteva indicii edificatoare.

Ierarhi ai bisericii, profesori ai academiilor teologice, preoți și (mai rar) mireni se exprimă în publicații ale eparhiilor, fie prin intermediul actelor oficiale, fie prin acela al textelor catehetice sau de atitudine.[1] Pulsul comunitar (al societății greco-

[1] „Curierul Creștin", care apărea la Gherla, în reședința Episcopiei Greco-Catolice din părțile nordice ale Transilvaniei, separa explicit cele două categorii de texte, cu mențiunile: „parte oficială" și „parte neoficială".

catolice) se aduna în paginile „Unirii", „foaie bisericească-politică" tipărită săptămânal la Blaj, acolo unde se afla centrul administrativ și spiritual al denominațiunii: mitropolia. Revista, ce-și asuma prin sugestivul subtitlu rolul de comunicator între biserică și societate, era condusă la acea vreme de dr. Alexandru Rusu (viitor episcop) în calitate de director și de dr. Augustin Popa ca redactor responsabil. Amândoi erau pe atunci profesori la Academia teologică din localitate. Paginile publicației sunt deschise opiniilor diverse, polemicile nu lipsesc, dar aflăm, aproape întotdeauna, și poziția redacției în legătură cu un subiect sau altul, dintre cele aflate în dispută.

În ceea ce privește conținutul, se remarcă mai întâi categoria textelor ce țin, prin problematică, de buna îndrumare a celor aflați în grija bisericii, credincioși și preoți. Aflăm astfel vești despre munca neobosită a episcopilor, cu vizite în teritoriu și măsuri de redresare a unei situații sa a alteia[2], despre ce înseamnă o bună conducere a „turmei" de credincioși, despre educarea tinerilor și a adulților, despre necesitatea bunei pregătiri morale și spirituale a preoților, despre lipsa literaturii catehetice etc.[3]; o seamă întreagă de preocupări generale și perpetue, aflate, probabil, în sarcina oricărei biserici, dar cu câteva (evidente) accente specifice.

Sunt înregistrate apoi evenimente în desfășurare. Selecția lor stă, desigur, în relație cu sfera de interes a Bisericii. Nu lipsesc știri din actualitatea romană și nici cele din actualitatea românească. Unele dintre ele dau prilej de înălțare sufletească, asemeni acelora care relatează despre seria de manifestări ce marchează cei 700 de ani (împliniți la 4 octombrie, 1926) de la moartea Sfântului Francisc de Assisi. Rememorarea vieții și a învățăturilor sale reprezintă o asemenea ocazie.[4] Dar vin și știri îngrijorătoare, ca acelea despre boala mitropolitului Vasile Suciu sau cea a regelui Ferdinand I.[5]

---

[2] A se vedea articolul „Munca apostolică", în *Unirea*, nr. 40/1926, 2 octombrie, despre activitatea episcopului Iuliu Hossu în cei șapte ani trecuți de la Unire.

[3] Petru Herb, „Probleme de pastorație", în *Unirea*, nr. 47/1926, 20 noiembrie, p. 2; „Ce ne trebuie", în *Unirea*, nr. 47/1926, 20 noiembrie, p. 2 (și exemplele pot continua).

[4] Mai multe știri și articole se referă la comemorarea Sfântului din Assisi. Cel mai reprezentativ: Giovanni Papini, „Un sfânt catolic: Sf. Francisc din Assisi", în *Unirea*, nr. 41/1926, 9 octombrie, p. 2.

[5] Mitropolitul Vasile Suciu, cel care a condus Biserica greco-catolică între 1920–1935, s-a confruntat în toamna anului 1926 cu complicații severe de pe urma bolii sale cronice, care vor culmina cu o operație de amputare a unei părți a membrului inferior stâng. Boala îl va ține câteva luni departe de reședința sa, în care revine la 28 noiembrie. „Mitropolitul Vasile nu venia din clinicile Clujului. Venia de mai departe. Dela hotarele veșniciei" – spune textul de întâmpinare: „Întru mulți ani stăpâne!", în *Unirea*, nr. 49/1926, 4 decembrie, p. 1. A se vedea și Lucian Turcu, *Între idealuri și realitate. Arhidieceza greco-catolică de Alba-Iulia și Făgăraș în timpul păstoririi mitropolitului Vasile Suciu (1920–1935)*, Cluj-Napoca, Ed. Mega, 2017, p. 306–308. Boala regelui Ferdinand I se va dovedi chiar mai gravă, fiindu-i fatală. El moare în luna iulie a anului următor. Starea sa de sănătate va fi înregistrată periodic de „Unirea" prin intermediul buletinelor medicale și a comentariilor însoțitoare.

Dacă e să numim însă tema majoră care animă, preocupă și macină redacția „Unirii" și a Bisericii sale, aceea este – de departe – relațiile cu ortodoxia. Aproape că nu există subiect de dezbatere care să nu aibă legătură cu această tensionată relație. Subliniate adesea, deplânse uneori, diferendele dintre cele două biserici fac agenda publică. „Biserica noastră unită și biserica ortodoxă stau în raportul unei pietre mici față de o piatră cu mult mai mare. Inevitabil, aceste două pietre se macină una pe alta"[6] – sintetiza într-o sugestivă imagine starea lucrurilor unul dintre autori.

Cele două Biserici împărțeau o istorie accidentată. Unirea cu Biserica Romei a unei părți semnificative a clerului românesc din Transilvania la 1700 a fost privită mereu de către Biserica ortodoxă ca o trădare. Oricât a încercat nou constituita denominațiune (greco-catolică) să prezinte argumente în favoarea unirii bisericești – multe dintre ele relative tocmai la ridicarea națiunii române din Ardeal (statute sociale mai avantajoase, educație, cultură, latinitate, Școala Ardeleană etc.)[7], partea ortodoxă a rămas neclintită. Unirea religioasă îi separase pe români în două, iar „cealaltă" dintre părți, prin ierarhi și preoți, pactizase cu „străinii" (fie ei Monarhia habsburgică, fie Papa de la Roma). În anumite situații, acuzațiile puteau fi chiar mai dure, mergând până la susținerea că uniții nu sunt buni români sau nu sunt defel români[8]. Mare parte a acestui diferend religios se purta, de fapt, cu „armele" naționale (etnice).

Momentul de grație al îmbrățișării dintre episcopii Iuliu Hossu și Miron Cristea (viitorul întâi patriarh al Bisericii Ortodoxe) petrecut la 1 Decembrie 1918 la Alba Iulia, în marea adunare care hotărâse unirea Transilvaniei cu România, părea de acum (la 1926) de mult depășit. Acolo unde cel dintâi dintre ei (Iuliu Hossu) citise proclamația de Unire se petrecuse probabil punctul culminant al apropierii dintre cele două biserici. Odată idealul național îndeplinit (unirea românilor într-un singur stat), capitolul colaborării părea încheiat. Urmau noi motive de dispută: care va fi statutul fiecăreia dintre biserici în noul stat?

Constituția de la 1923 rezolvase această chestiune, dând ambelor denominațiuni – ortodoxă și greco-catolică – titlul de „biserici românești", dar ierarhizase între ele

---

6 Pr. Ioan Borza, „Câteva reflexii", în *Unirea*, nr. 44/1926, 30 octombrie, p. 3.

7 „Școala Ardeleană", cel mai important curent cultural iluminist al românilor, manifestat în a doua parte a sec. XVIII și prima parte a sec. XIX, a produs nu numai o importantă literatură istorică, filosofică, filologică, beletristică etc., ci și unele dintre ideile de bază ale naționalismului românesc. Vezi în acest sens, mai recent, Ioan-Aurel Pop, „Școala Ardeleană și națiunea română din Transilvania în Secolul Luminilor" și Marta Petreu, „Școala Ardeleană", în *România literară*, nr. 51–52, 2015.

8 Pentru interferențele dintre religie și naționalism în cazul acestei dispute (uniți – ortodocși), a se vedea și Ioan-Marius Bucur, *Din istoria bisericii greco-catolice române 1918–1953*, Cluj-Napoca, Ed. Accent, 2003, cap. „Religie și naționalism. Biserica Unită în perioada interbelică", p. 29–42; Ciprian Ghișa, „The Greek-Catholic Discourse of Identity in the Inter-War Period : The Relation between the Nation and People's Religious Confession", în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Historia*, vol. 57, nr. 2, 2012, p. 54–82.

în favoarea primeia, astfel: „fiind religia marii majorități a românilor este biserica dominantă în statul român; iar cea greco-catolică are întâietate față de celelalte culte”[9]; argumentul majorității copleșitoare, dar și tradiția constituțională a Regatului României hotărâseră în acest fel. Biserica greco-catolică era însă și ea evidențiată în raport cu alte culte. Acum, la final de 1926, era pe cale să se producă un alt act important, care statua de astă dată în plan internațional: Concordatul dintre România și Vatican. Dacă, înainte de 1918 România nu avea motive să semneze un asemenea acord, dat fiind numărul redus de catolici aflați pe teritoriul său, după acea dată situația se schimbase[10]. Mai ales din Transilvania provenea un important număr de catolici între granițele României Mari. Cei mai mulți dintre acești noi cetățeni erau români catolici de rit grec. Alături de ei se înscria o semnificativă comunitate catolică de rit latin, reprezentată în primul rând de maghiari, cărora li se adăuga o mai restrânsă comunitate de germani. Nu toți maghiarii din Ardeal, după cum nu toți germanii de aici erau catolici.[11]

După ce consemnase de-a lungul anilor succesivele faze în tratativele vizând încheierea Concordatului[12], „Unirea” înregistra în toamna anului 1926 un nou eșec al finalizării lui. Vizita din septembrie la Roma a prim-ministrului român se încheiase fără semnarea documentului[13]. Periodicul blăjean evidenția mai ales noile atacuri ortodoxe legate de subiect, „de monstrul iezuitic zămislit la Vatican”, cu care lupta acel „papă ortodox”, ministrul secretar de stat Vasile Goldiș[14]. Deși el va fi până la urmă cel care-și va pune semnătura pe document din partea statului român (în primăvara anului următor)[15], „simpatia” de care se bucura în rândul „Unirii” în 1926

9 Apud. I.M. Bucur, *Din istoria*, p. 63

10 La sfârșitul secolului XIX, din cei 5.912.520 de locuitori ai Regatului României, doar 144.000 erau catolici (de rit latin). În 1930, în România Mare, din cei 13.108.227 de locuitori, 1.427.391 erau greco-catolici și 1.234.151 erau romano-catolici: apud Ciprian Ghișa, „Întărind vechi alterități, ridicând noi frontiere: Concordatul dintre România și Vatican – 1929”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Catholica*, LV, nr. 4/2010, p. 45–46.

11 Datele recensământului maghiar din 1910 arată că în Transilvania trăiau 53,66% români, 31,65% maghiari, 10,74% germani (după limba maternă). După confesiune erau: 34,28% ortodocși, 23,72% greco-catolici, 18,91% romano-catolici, 13,22% reformați, 4,99% evanghelici, 3,5% izraeliți: *Recensământul din 1910 în Transilvania*, coordonatori Traian Rotaru, Maria Semeniuc, Elemer Mezei, vol. I, București, Ed. Staff, 1999, p. 8

12 Pentru diferitele etape, variante de lucru, autori (greco-catolici sau romano-catolici), chestiuni în dispută între statul român, reprezentanții cultelor catolice, papalitate, a se vedea I.M. Bucur, *Din istoria*, p. 49–59, dar mai ales L. Turcu, *Între idealuri și realitate*, p. 151–230

13 „Dl general Averescu și Concordatul”, în *Unirea*, nr. 41/1926, 9 octombrie, p. 1

14 „Frica de năluci”, în *Unirea*, nr. 36/1926, 4 septembrie, p. 1

15 Concordatul a fost semnat la Roma la 10 mai 1927, iar la aceasta pare să fi contribuit dorința regelui Ferdinand I de a-l ști finalizat înainte de moartea sa. Ratificarea în Parlamentul român s-a produs abia în 1929. A se vedea C. Ghișa, *Întărind vechi alterități*, p. 43–56; L. Turcu, *Între idealuri și realitate*, p. 151–230.

e evidentă[16]. Ea transpare încă o dată în luna noiembrie a aceluiași an, când acesta emite Decizia nr. 49838 a Ministerului Cultelor, prin care se reglementa noul mod de constituire a parohiilor sprijinite de stat. În esență, se cerea ca, pe viitor, fiecare parohie, pentru a fi recunoscută, trebuie să aibă 400 de familii în mediul urban și 200 de familii la țară. Un „recensământ" al parohiilor urma să fie pus în mișcare.

Propunerea a stârnit o adevărată furtună în rândul ierarhiei greco-catolice[17] (dar n-a produs entuziasm nici altor culte, inclusiv ortodocșilor, din motive evidente). Partea greco-catolică își simțea în pericol parohii cu greu menținute „în vremuri de restriște națională". Existau zone în Ardeal în care numărul de credincioși cerut era dificil de obținut, iar desființarea lor apărea ca un atentat la păstrarea identității românești. Momentul a prilejuit o mai amplă polemică referitoare la posibilele consecințe, parte din ea purtată chiar în Senatul României[18], dar și scoaterea la suprafață a altei probleme spinoase în relația bilaterală: lupta pentru credincioși și pentru eventuala îmbunătățire a prezenței fiecăruia dintre culte în teritoriu.

Două întrebări – mai mult retorice – adresate preoților întăresc această percepție: „1. Ce parohii ortodoxe s-au aprobat la noi în Ardeal – și numai pentru a le pune în coastele bisericii noastre – cu mai puțin decât 300 de suflete, minimul prevăzut pentru a se putea da o astfel de aprobare; 2. În cari comune lipsite de orice parohie și poate chiar de credincioși [...] s-a dat prin reforma agrară pământ, menit a servi parohiilor ortodoxe cari ar fi să se înființeze în viitor"[19]. Temerea că numeroșii funcționari români (majoritar ortodocși) veniți în Ardeal după Unire vor strica oarecum echilibrul confesional în zonă e prezentă de asemenea[20]. Pentru că, deși ortodocșii erau majoritari în ansamblul provinciei, existau zone în care raportul era invers: dominau numeric greco-catolicii (mai ales în nord și în centru)[21].

---

[16] Goldiș nu era numai un „papă ortodox", ci și un politician care părăsise partidul tradițional al ardelenilor (Partidul Național Român, condus de Iuliu Maniu), pentru a intra, împreună cu alți fruntași ardeleni (cei mai mulți ortodocși), în Partidul Poporului, al generalului Averescu.

[17] A se vedea articolul dr. Alexandru Rusu, „Ministerul cultelor a alarmat opinia publică a țării", în *Unirea*, 49/1929, 4 decembrie, p. 2.

[18] În disputa iscată, prelații uniți au constatat inclusiv că sunt considerați – iată, la ani după unificarea țării – „maghiari" de către presa bucureșteană. A se vedea „Discursul Prea Sfinției Sale Iuliu rostit în ședința Senatului dela 18 Decembrie 1926", în *Curierul Creștin*, nr. 3–4/1927, p. 23–31.

[19] „O rugăminte", în *Unirea*, nr. 45/1926, 6 noiembrie, p. 2. Știri sau aluzii la situații în care cele două Biserici își dispută patrimoniu sau credincioși survin din când în când, destul de rar, totuși. A se vedea, spre exemplu Ioan Turdeanu, „Din eparhia Orăzii", în *Unirea*, nr. 51/1926, 18 decembrie (o relatare despre „manevrele proselite ale ortodocșilor îndreptate contra bisericii noastre din județul Arad").

[20] O asemenea aluzie este prezentă în textul „Munca apostolică", în *Unirea*, nr. 40/1926, p. 1 („mulți slujbași români amăgiți de mirajul ortodoxiei, în loc să muncească în branșa lor, au dat o mână de ajutor propagandei subversive"), în care se relatează despre situația din Maramureș.

[21] Exemplul orașului Cluj este revelator în acest sens. La 1910, sunt înregistrați aici 2.318 ortodocși și 9.136 greco-catolici (*Recensământul din 1910*, p. 241). Datele din 1930 indică existența în oraș a

În mijlocul acestor dispute legate de statut, pastorație, influență, istorie, teritorii ecleziastice etc., intervine un nou motiv de divergență. E un curent sosit dinspre politică și nu unul oarecare. Articolul semnat – curajos! – „Un preot ortodox" constată cu îngrijorare:

> „Cei mai mulți preoți ortodocși fac o politică absolut opusă ortodoxiei și creștinismului. Uitați-vă la atâția preoți ce au candidat pe listele Ligii apărării național creștine. După recenzia făcută în «Unirea» și «Cuvântul» broșurii dlui Cuza – de care broșură nu știu să se fi legat vre-o revistă ortodoxă –, dl Cuza revizuiește creștinismul în favoarea ligii sale. Luat-au preoții ce au candidat pe listele Ligii cuziste vre-o măsură ca să nu fie știrbită confesia misiunii lor preoțești. Sau dat-au Sfințiile lor vre-o declarație în sensul acesta. Nu. Fiindcă ortodoxia e stână fără câini".[22]

Nu era pentru prima oară când „Unirea se ocupa de A.C. Cuza sau de liga lui. Era pentru prima dată însă când acuza implicarea preoților ortodocși în organizație, dimpreună cu lipsa de reacție a Bisericii lor.

Încă de la începutul verii, Augustin Popa (redactorul-responsabil al periodicului) acordase ceva atenție „creștinismului revizuit" al domnului A.C. Cuza și broșurii sale „revoluționare". În numele unui „noi" generic, profesorul de la Blaj își exprima rezerva față de L.A.N.C.: „Dela început ne-a repugnat creștinismul lărmuitor și bătăuș al grupării". Violența e un lucru cu totul necreștinesc, găsea recenzentul, iar temeiul doctrinar, „vorba vine", nu era nici el de prizat; reducea creștinismul la antiiudaism. „Dl. Cuza nu este creștin. Este un naționalist sectar, sau mai bine un simplu politician". Cât despre liga sa, ea nu era decât „o sectă anticreștină, sau mai bine: un partid politic antisemit, oricât s-ar lepăda de acest nume". În fine, se deplângea exploatarea etichetei creștine în scopuri de demagogie electorală: „I-a rămas dlui Cuza gloria sinistră de a târâi în noroiul luptelor politice steagul curat al evangheliei, pentru scopuri necreștine". Dacă vrea să facă „tărăboi în jurul problemei semite", n-are decât „să o facă în numele său și să nu învăluie în steagul creștinismului divagările dsale bizare".[23]

La începutul toamnei, lupta de idei împotriva ligii cuziste primește un neprevăzut „ajutor extern"; sau să fi fost atacul intern inspirat de mersul european al lucrurilor? „În mult încercata Franță există o mișcare puternică de renaștere național-creștină: «Action Française». Centrul și animatorul ei este Charles Mauras, una dintre cele mai mari personalități din zilele noastre". După debutul epic urma însă un mare „dar:

13.745 ortodocși și a 23.290 greco-catolici (*Recensământul din 1930. Transilvania*, coordonatori Traian Rotaru, Maria Semeniuc, Mezei Elemer, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2011, p. 251). Pe ansamblul regiunii, procentele din 1930 erau însă mult asemănătoare cu cele din 1910 : 34,8% ortodocși, 25% greco-catolici, semn că nu se modificase raportul de forțe între timp (*Ibidem*, p. 12).

[22] „O confesiune. Criza ortodoxismului românesc", în *Unirea*, nr. 42/1926, 16 octombrie, p. 2–3. Broșura la care face referire citatul fusese publicată în 1925 și se numea *Învățătura lui Isus, judaismul și teologia creștină*.

[23] Augustin Popa, „O sectă nouă", în *Unirea*, nr. 23/1926, 5 iunie, p. 1.

Mauras nu crede!". „Catolicismul îl privește singur numai din punct de vedere social-moral".[24] Acest preambul de text din 18 septembrie rezuma o întreagă istorie. Mișcarea pornită în Franța la sfârșitul secolului precedent fusese susținută o bună perioadă de timp de Biserica catolică. Acum însă, la mijlocul deceniului 3 al secolului XX, lucrurile se schimbaseră. Evoluția mișcării, gândirea noului papă (Pius XI, ales în 1922), spiritul vremurilor, ceva din toate acestea făcuse ca cele două părți să se afle în profund dezacord.[25] Intervenția cardinalului Andrieux de la Bordeaux – care răspunsese unor întrebări formulate de „un grup de tineri catolici" – a fost urmată de o scrisoare a papei. Ea întărea condamnarea „manifestărilor unui nou sistem religios, moral și social" în care politicul își subordona religia și morala, exprimând și marea îngrijorare în legătură cu efectul pe care l-ar putea avea asupra tinerilor. „În esență aceste manifestări cuprind trăsăturile unui păgânism renăscut, căruia i se alătură naturalismul", conchidea Sfântul Părinte".[26] Anonimul autor din „Unirea" își adaugă propria concluzie pedagogică: „Am dat această scrisoare mai ales din motivul că avem și noi un caz asemănător cu cel al Action Française: LANC [...] Cuvântul Papei va trebui să fie deci un memento și pentru cei înșiruiți în această Ligă, în prima linie pentru preoții de sub steagurile ei"[27]. Avertismentul din urmă era cât se poate de clar. În deja citatul articol din octombrie, 1926 („O confesiune. Criza ortodoxismului românesc"), reproșul pentru aderarea la Liga cuzistă e făcut însă numai preoților ortodocși. Dar ei nu se aflau sub ascultarea papei!

Până să identifice și altă categorie de aderenți ai mișcării cuziste, „Unirea" semnalează un nou diferend pe care papalitatea tocmai îl traversa. „Conflict între Vatican și fasciști" – titra un articol din 25 septembrie, relatând apoi cum „un mare concurs de gimnastică al tinerimii catolice din toate țările", care ar fi trebuit să se țină la Roma cu 7.000 de participanți, tocmai fusese anulat. Motivul: „atitudinea ostilă a milițiilor fasciste" la adresa „tuturor organizațiilor tinerimii catolice". Dintr-un șir de astfel de fapte sunt evidențiate cele petrecute în august, în acel an, la Mantova și la Macerata, soldate cu violențe și cu suprimarea asociației tineretului catolic, singura făcută responsabilă (!). Revolta, disperarea și deruta transpar în paragraful ce încheie știrea: „Este aproape inexplicabilă această situație, câtă vreme politica lui Mussolini este îndreptată hotărât spre întărirea religiei și bisericii. Dar nici nu e vina guvernului la mijloc. Organizațiile fasciste, pe care guvernul, se pare, nu le mai poate domina,

[24] Papa și Mauranismul", în *Unirea*, nr. 38/1926, 18 septembrie, p. 3
[25] Pentru evoluția relației Bisericii Catolice cu „Action Française", vezi Jacques Prévotat, *L' Action française*, PUF, Paris, 2004, p. 25–28; 58–67.
[26] *Papa și Mauranismul*, p. 3
[27] *Ibidem*, p. 4.

ar vrea să aibă monopolul organizațiilor tinerimei”[28]. Tot aici se vede tensiunea în care se afla Vaticanul la acel moment în relație cu două dintre marile națiuni catolice europene. Deși se pregătea să semneze acte care să încheie orice diferende cu acestea (concordate), existau situații care zădărniceau un astfel de demers. Atitudinea papalității față de acele noi curente ideologice, dintre care unele își spuneau „național-creștine”, dar vizau toate acapararea tineretului, era dominată de preocupare și influența luarea unor decizii.[29]

Cele două teme (Action Française și „grupările fasciste ale tinerimii”) revin în atenția papei cu prilejul alocuțiunii consistoriale din 20 decembrie[30]. Atunci se produce dezavuarea mișcării din Franța, dar cu o formulare care viza întreg universul catolic: „catolicilor nu le este permis să adere activ la acele ideologii care pun interesele de partid deasupra religiei, aservind-o pe aceasta intereselor lor”[31].

Valul stârnit de piatra aruncată la Roma va atinge până la urmă și mediile greco-catolice din România. Pentru că nu numai preoți ortodocși aderaseră la versiunea locală a național-creștinismului reprezentată la acea dată de LANC. Acesta din urmă conținea și o importantă grupare de intelectuali români din Transilvania ce întemeiaseră la Cluj în iunie 1923 o organizație numită, nici mai mult, nici mai puțin decât „Acțiunea Românească” (cu o evidentă trimitere la modelul original). Încorporată acum în liga cuzistă ce acționa la nivel național, gruparea transilvăneană deținea și un filon greco-catolic al cărui exponent de seamă era preotul și profesorul Titus Mălai, aflat la acea dată în structura de conducere a LANC.[32] El este cel care va și reacționa vehement la toate aceste luări de poziție ce vizau mișcările național-creștine.

Numărul de Crăciun al „Unirii” va avea parte nu numai de pastoralele și mesajele ce îndemnau la sărbătorirea în liniște și cu bucurie a Nașterii Domnului, ci și de lungul articol al profesorului de la Academia teologică greco-catolică din Gherla, cu titlul „Precizări într-o chestiune de importanță”.

---

[28] „Conflict între Vatican și fasciști”, în *Unirea*, nr. 39/1926, 25 septembrie, p. 3.

[29] Despre complicata relație dintre Pius al XI-lea și Mussolini a se vedea mai recent David J. Ketzer, *Il patto col diavolo. Mussolini e papa Pio XI. Le relazioni segrete fra il Vaticano e l'Italia fascista*, Rizzoli, 2015 (ed. a II-a)

[30] „Alocuțiunea consistorială a Sf. Părinte”, în *Unirea*, nr. 1/1927, p. 2

[31] Apud Ernst Nolte, *Fascismul în epoca sa. Action française, Fascismul italian, Național-socialismul*, Ed. Vivaldi, București, 2009, p. 221. Sau, în formularea din paginile „Unirii” : „nu este îngăduit catolicilor nici decât să se alăture unui program și unei quasi-școale care pune politica de partid înaintea religiei și face pe aceasta să slujească interesele aceleia” („Un cuvânt al Papei”, în *Unirea*, nr. 3/1927, 15 ianuarie, p. 2.

[32] A se vedea Maria Ghitta, „A Priest in the «Romanian Action»: Dr. Titus Mălaiu”, in *Transylvanian Review*, vol. XXIV, no. 3, Autumn 2015, p. 26–39

Titus Mălaiu nu era un novice în domeniul exprimării jurnalistice. În decursul anului precedent (1925) și în bună parte a celui aflat atunci în curs, el colaborase la revista „Acțiunii Românești” (și apoi a LANC), în succesivele ei variante de nume („România Întregită”, „Înfrățirea Românească”). Spre deosebire de stilul adoptat acolo, menit a persuada ori a flata cititorul pentru a-l aduce la cauza promovată, exercițiul scriitoricesc din „Unirea” pare un necontrolat acces de furie. Avem parte de o apologie a LANC în termenii sindromului cetății asediate. Potrivit autorului, organizația se află sub o nedreaptă „ploaie de gloanțe” venite din toate părțile, dinspre „hidra necreștină”, de la o „anumită presă”, de la „frații creștini maghiari”, dar chiar și – culmea dezamăgirii – de la cei greco-catolici. Totul pentru că îndrăznise să creeze „un front de luptă radicală și necruțătoare sub steagul creștin”[33]. Un singur nume lipsea – în mod semnificativ – din această listă actualizată a inamicilor național-creștinismului: papa însuși.

Evenimentele ce conțin propriile convingeri sunt formulate în aceeași manieră vehementă: „Filosemitismul este un blam desonorant pentru orice creștin”, pe când „antisemitismul este o datorie”. „A deschide focul împotriva frontului mozaico-semit este o elementară datorie de onoare pentru orice soldat gregar al crezului creștin”. La metafore din arsenalul armatei se apelează și pentru a inventaria „mijloacele de luptă împotriva perpetuării mozaismului”, dintre care unele sunt descrise a fi chiar „exagerate” (ca detectarea „păcatelor rassei pe calea sângelui” sau scoaterea Vechiului Testament și a aluziilor la el din exegeza biblică). Acestea, dimpreună cu operele statistice, ghetoul Romei antice, insulta, bătaia, pogromul sunt înșirate și pentru a evidenția un contrast. Prin comparație cu asemenea practici, demonstrația de stradă (reproșată de critici) „poate să constituie o metodă practică și simpatică de propagandă antisemită, în special pentru tineretul creștin viguros și expansiv”[34]. La urma urmei, chiar „Biserica a făcut și face mereu uz de acest mijloc în favorul apostolatului creștin (ex. congresele euharistice cu procesiuni impozante)”[35].

Precizările părintelui Mălaiu sunt menite tot mai mult să apere nu numai LANC, în general, de reproșuri ce i-au fost aduse inclusiv în paginile „Unirii”, ci și să protejeze propria-i persoană de situația în care poziția sa ar fi echivalată cu cea descrisă de dezavuarea papală. Faptul transpare și în fragmentul pe care textul său îl consacră „Programului politic” al grupării în care deținea un loc în Comitetul executiv. O primă subliniere pe care ține să o facă pare cel puțin stranie: „oricât ar

[33] Titus Mălaiu, „Precizări într-o chestie de importanță”, în *Unirea*, nr. 52/1926, 25 decembrie, p. 6.
[34] *Ibidem*
[35] Cel care-i dă replica nu se poate abține să constate că o comparație între demonstrațiile de stradă ale cuziștilor și congresele euharistice „este așa de îndrăzneață încât renunț la o calificare a ei, ca să nu ies din tonul sărbătorii Crăciunului!”: Augustin Popa, „Partid antisemit”, în *Unirea*, nr. 52/1926, p. 8

fi de antisemiți cei de la LANC, cuvântul «antisemitism» nu există în programul lor!" (Or tocmai ce aflaserăm că a fi antisemit e o datorie de onoare... Să nu și-o exercite tocmai membrii LANC?) Atunci când identifică sursele de inspirație externă în definirea programului Ligii, sunt amintite mișcări social-creștine din Belgia, Italia, Austria etc., dar nu și cele din Franța. Programul partidului social-creștin vienez pare a fi cel preferat, iar acela, ne amintește Mălaiu, „a fost aprobat de întreaga elită a bisericii romano-catolice austriece".Cum ar putea fi respins un program similar de elita unei biserici catolice din România? – e întrebarea sugerată de Mălaiu, care rememorează și că în paginile „Unirii" au fost salutate preparativele de constituire a „Acțiunii Românești". În fine, un argument puternic în sprijinul programului LANC, susținut aici, în fața nenumitei „onorate instanțe" a Bisericii greco-catolice, era acela că acolo, în acel program, „cele două biserici creștine românești sunt puse pe picior de egalitate"[36]. Ba, mai mult, urmând un precept al Ligii, s-ar putea realiza „armonie frățească între bisericile naționale, cu excluderea desăvârșită a luptelor confesionale"[37]. (Cu alte cuvinte: decât să ne disputăm cu alți frați creștini, mai bine să ne unim forțele în lupta cu necreștinii, realizând astfel și o dorită armonie națională. Poate sub steagul LANC!)

Finalul articolului întărește impresia de pledoarie: „Cele spuse până aici, credem, sunt prea suficiente pentru a convinge pe toți cei de bună credință că LANC nu este un sectarism frivol, nici un «revizionism» ușuratec, nici «compromiterea unei lozinci».

A convins oare Mălaiu instanța și de cine era ea, de fapt, reprezentată? Articolul de răspuns al celui care semnalase și cu altă ocazie „problemele" Ligii cuziste păstrează poziții anterioare: LANC nu e nici creștină, nici anticreștină; este un partid antisemit. Ea nu e mai creștină decât „alte partide burgheze de la noi". Acestea din urmă însă lasă „creștinismul la latitudinea bisericii, nu-l revizuiesc conform programului lor politic". Referirea la recente evenimente europene cu semnificație în speța dezbătută e transparentă: „ar trebui să dea de gândit cel puțin unora dintre membrii Ligii cazul «Action Française»". Interesant este felul în care se propune soluționarea „cazului" românesc. Pentru că decizia ar trebui luată astfel: „cititorii vor hotărî acum, după ce au cunoscut precizările dlui Mălaiu. Vor putea hotărî și ce trebuie să facă biserica"[38]. Iată, Augustin Popa nu confruntă direct ierarhia locală pentru o soluție clară, transparentă, ci transferă spre potențiale voci din public intermedierea ei. Acele „voci" nu vor întârzia să apară. Relația unor reprezentanți ai Bisericii greco-catolice cu câteva dintre curentele (partidele) politice ale vremii va

---

[36] Spusele lui își găsesc confirmarea în cap. VI, „Problemele bisericești". A se vedea „Programul Ligei Apărării Național Creștine", în *Înfrățirea Românească*, an I, nr. 11, 1 octombrie 1925, p. 7

[37] Titus Mălaiu, *Precizări*, p. 8.

[38] Augustin Popa, *Partid antisemit*, p. 8.

deveni subiect de discuție la începutul anului următor, o dezbatere stimulată tocmai de alocuțiunea consistorială a papei, din 20 decembrie, 1926.

În rezumat, cam aceasta se întâmpla nou, deosebit, semnificativ în dezbaterea pe care mediile intelectuale greco-catolice o purtau în toamna-iarna 1926. Personaje precum părintele Mălaiu (dar nu numai el!) constatau pe propria piele și efectele perverse ale aderării la curente ale timpului ce se manifestau în Occident. De acolo puteau veni – iată! – nu doar idei inspiratoare sau justificative pentru propriile convingeri, ci și limitări ale acestora și ale unui comportament considerat neadecvat sau chiar inacceptabil. Biserica greco-catolică în ansamblul ei avea de dat propriile răspunsuri la aceste noi provocări.

Dar ecourile locale ale intervenției papale nu se vor limita la atât. Pe lângă scoaterea la suprafață a existenței unor curente ideologice similare cu nou blamata Action Française, alocuțiunea consistorială va mai provoca ceva: o dispută privitoare la relațiile dintre Biserica greco-catolică și diversele partide politice românești; pentru că finalul anului n-a încheiat valul de reacții stârnite de cuvântarea romană.

Consecvența cu care „Unirea" îi acordă atenție și la începutul anului următor arată că nu era vorba de un document oarecare. Sfântul Părinte se adresase cardinalilor săi, prezentându-le un bilanț de realizări, dar și un set de probleme[39]. Era o punere în temă, la cel mai înalt nivel, cu starea actuală a bisericii, cu orientările ei: un document politic. Partea referitoare la Action Française e bine reliefată în gazetă, fiind singura transcrisă ca atare și nu doar relatată. Pare fragmentul cel mai semnificativ al alocuțiunii, cu implicațiile cele mai serioase și cu cel mai mare potențial de interpretare. O notă a redacției va preciza, în acest sens: „Dăm în întregime această parte a recentei alocuții papale, pentruca cititorii să poată cunoaște cât mai autentic documentul papal, în jurul căruia nu-i eschis să se facă încă multă vorbă în lume"[40]. Și chiar în țară... Pentru că în scurtă vreme se constată interesul pe care cuvântarea îl prezintă „din punctul de vedere al politicei interne de la noi", atunci când, semnat cu inițialele N.B. („sub cari recunoaștem fără nici o greutate pe părintele canonic Nicolae Brânzeu de la Lugoj"), ziarul „Biruința" de la Cluj reproduce un articol referitor la această temă.

Titlul „Catolicii și partidele politice" e menit, parcă, să ne introducă clar și direct în chestiune. Canonicul de la Lugoj găsește în textul papal exprimarea propriilor așteptări: „Gândești că chiar la noi, Românii uniți, s-a referit Sf. Părinte, unde se tot găsesc cari încă nu înțeleg că avem toată libertatea de a adera la orice partid, a cărui

[39] „Noua alocuțiune consistorială a Sf. Părinte", în *Unirea,* nr. 1, 1927, p. 2.

[40] „Un cuvânt al Papei. Partea referitoare la Action Française din alocuțiunea consistorială", în *Unirea*, nr. 3, 1927, p. 2.

program nu e în directă contrazicere cu revelația divină, cu atât mai vârtos la orice partid așa numit burghez”[41]. Cel mai important fragment din alocuțiunea consistorială și cel mai puțin evidențiat în articolele din „Unirea” i se pare a fi însă acela în care se specifică următoarele: „catolicii sunt liberi de-a se alătura oricărui program care nu se împotrivește legilor dumnezeiești”. E de remarcat în context că intervenția lui Brânzeu realizează nu numai o oportună interpretare în folos propriu a spuselor papale, dar și o fină delimitare între partide „așa numit burgheze” și altele, de tipul „mișcărilor”, care tocmai fuseseră respinse (fără a le numi explicit pe acestea din urmă). Altfel, părintele Brânzeu era un relativ proaspăt membru (din 1925) al Partidului Poporului[42], dar un mai vechi (după propriile mărturisiri) oponent al „încăpățânaților de blăjeni”. De aceștia din urmă l-ar fi despărțit atât motive de ordin religios, cât și unele de ordin politic, după cum precizează în cuprinsul memoriilor sale. Acestea ar fi fost, în ordine, „catolicismul nostru integral” și „apoi teza – susținută și la Roma, iar de mine expusă în „Drapelul” (1920) și apărută mai târziu în „Sionul Românesc” – cu privire la libertatea deplină a catolicilor față de oricare din partidele politice care nu sunt contra Bisericii”. Sau, în reformularea aflată la câteva rânduri distanță: teza privind „dezlegarea Bisericii Unite de la carul Partidului Național din Ardeal”[43]. Dincolo de constatarea că Roma pare să fi avut – iată! – abia la 1926 ideea pe care preotul lugojean a formulat-o deja la 1920, să observăm că memorialistul confirmă ceea ce se întrevede și în paginile presei din epocă: în rândul preoțimii greco-catolice se manifestă simpatii și adeziuni politice diverse, soldate chiar cu mici-mari conflicte între diferitele centre regionale. După cum își amintește același autor, „Unirea” îl ataca „nu printr-un război de mari proporții, ci prin critici, mici împunsături, aluzii și observații malițioase”[44].

Într-adevăr, directorul și redactorul-șef al foii blăjene se aflau în barca sau în „carul Partidului Național din Ardeal”, devenit, de puțină vreme, Partidul Național Țărănesc. Atunci când faptul s-a produs, periodicul consemna cu satisfacție: „Cea mai însemnată manifestare a politicii interne din timpul din urmă este fără îndoială fuziunea partidului național și cel țărănesc, ratificată cu mare însuflețire în congresele din 10 Octombrie a acestor partide [...] Noul partid național-țărănesc pus sub șefia dlui Iuliu Maniu este azi, după părerea unanimă a tuturor, cea mai de seamă realitate politică a țării”.[45] Atașamentul blăjenilor față de Iuliu Maniu și de partidul său nu

---

[41] Apud „În jurul alocuțiunii consistoriale”, în *Unirea*, nr. 5, 1927, p. 1.

[42] În memoriile sale, Brânzeu relatează cum s-a atașat în acel an partidului averescan, părăsind tocmai Partidul Național, unde ocupa funcția de secretar al organizației Lugoj. Devenise „dezgustat de ținuta acestuia”: Nicolae Brânzeu, *Memoriile unui preot bătrân*, Timișoara, Ed. Marineasa, 2008, p. 347–348.

[43] *Ibidem*, p. 292.

[44] *Ibidem*.

[45] „Săptămâna politică”, în *Unirea*, nr. 43, 1926, p. 2.

era nici întâmplător, nici recent. Colaborarea dintre instituțiile ecleziastice cu sediul la Blaj și Partidul Național al românilor din fosta Austro-Ungarie era de notorietate și a funcționat inclusiv cu prilejul realizării Unirii cu România, la 1918. Maniu fusese ani de zile juristul (avocatul) mitropoliei (între 1889 și 1915)[46] și păstrase bune legături cu cei de acolo. În perioada în care disputele interne provocate de alocuțiunea consistorială a papei erau în toi, importantul om politic își petrecea tocmai în acel oraș începutul de an: „Pe ziua de anul nou, dl. Iuliu Maniu, președintele partidului național-țărănesc, a fost oaspete al Blajului, fiind înconjurat tot timpul de prietenii și aderenții săi politici, cari l-au asigurat de simpatia și dragostea lor neschimbată”[47].

Astfel că nu e surprinzătoare replica pe care Augustin Popa ține să o dea. Revista al cărei redactor-șef era inițiase toată dezbaterea, iar el însuși nu putea pierde inițiativa în fața altor tipuri de poziții. Revine cu precizări. Preoții fac politică pentru a-și îndruma credincioșii și a „apăra drepturile bisericii”. Trebuie să o facă având „prudență pastorală” și evitând să se transforme în „propagandiști” (ceea ce nu era întotdeauna ușor de realizat!). Da, admite profesorul Popa, Sf. Părinte a reiterat că există libertate de aderare la „orice program politic ce nu contrazice legile divine”, dar cazul uniților din România e unul particular. „Avem două posibilități: front unic [...] ori ne împrăștiem în toate partidele” (fragilizând o dată în plus poziția noastră). Or, pentru el, alegerea e clară: „între partidele de guvernământ de azi unul singur corespunde așteptărilor noastre: partidul național-țărănesc”, care ar asigura „mai ușor decât altfel unitatea, care trebuie să rămână supremul nostru gând călăuzitor”. Popa nu pierde ocazia de a ataca „politica de oportunism, pactând întotdeauna cu cei de la putere”, și de a da exemplul guvernului în funcție, care ar propaga „proselitismul oficial ortodox”. Îndoiala vine de la sine: cum ar putea susține catolicii o asemenea politică?[48]

Disputa părea să se alinieze pe cel puțin două fronturi: unul între putere (Partidul Poporului, reprezentat aici de N. Brânzeu) și opoziție (Partidul Național-Țărănesc, prin A. Popa), dar și unul interconfesional (ortodocși-catolici). Lucrurile se mai întrepătrundeau însă...

O intervenție de la București, din presa centrală, aparținând tocmai lui Nae Ionescu, sesiza o tendință „periculoasă” în susținerile lui A. Popa în favoarea național-țărăniștilor. Suprainterpretând puțin afirmațiile acestuia, profesorul de filosofie și logică

[46] Ioan Scurtu, *Iuliu Maniu. Activitatea politică*, Ed. Enciclopedică, București, 1995, p. 11. Pentru activitatea lui Iuliu Maniu de dinainte de 1918, vezi și Sever Stoica, *Iuliu Maniu*, Institutul de Arte Grafice Tipografia Mayer, Cluj, 1932.
[47] „Știri mărunte”, în *Unirea*, nr. 2, 1927, p. 3.
[48] Augustin Popa, „Chestiunea politică”, în *Unirea*, nr. 6, 1927, p. 1.

intervenea[49]: „Nu vreau să întreb dacă partidul național-țărănesc consimte a deveni organul politicei romane... Dar mă gândesc, dacă crearea unui partid confesional sau numai colorarea confesională a unui partid existent nu va introduce în viața noastră publică elemente străine de politică, inutile și chiar de-a dreptul primejdioase”[50]. E un atac ce-l obligă pe A. Popa la o replică: „nu vrem să alcătuim un partid confesional”. Iar, apoi, la un contraatac: „Deocamdată însă, durere, trebuie să luptăm, mai greu decât oricare minoritate confesională ori etnică, pentru viață”. Iar această bătălie s-ar duce, uneori, „împotriva statului însuși”, care încurajează „haiduci confesionali”[51].

Partidul Național Țărănesc trebuia ferit de eticheta de „partid confesional” sau „colorat confesional”. În ciuda bunelor relații ale conducătorului său cu ierarhia greco-catolică (religie pe care o împărtășea), acesta nu-și permitea să dobândească o nouă poreclă care să-i restrângă aria de acțiune, bazinul electoral. Tocmai scăpase de „acuza” de partid regional (transilvănean) prin fuziunea din octombrie, 1926, și depusese eforturi pentru asta. Dacă atașamentul său pentru greco-catolicism putea funcționa ca un avantaj în cadrul acelei comunități, odată cu ieșirea în larg, în afara ei, lucrurile funcționau pe dos. Aflați în opoziție, dar pregătiți să ia în sfârșit puterea, național-țărăniștii nu-și permiteau luxul ratării voturilor ortodoxe.

Pe de altă parte, nici în rândul corpului preoțesc greco-catolic lucrurile nu stăteau la fel ca odinioară. Partidul Național din Transilvania nu mai reprezenta unica alternativă posibilă. Intervenția în dezbatere a unui alt averescan învederează această stare de fapt. Preotul Octavian Popa se simte dator să ia poziție față de articolul redactorului-șef al *Unirii*, pe care-l numește a fi „un însuflețit membru al partidului național-țărănesc”. Iată-i și motivul: „nu ași voi ca marele public să considere acel articol drept mărturisire de credință politică a preoțimii unite”. Iar îndemnul atașării la un singur partid, adresat preoțimii unite, i se pare de neacceptat: „Nu! Ne vom atașa fiecare după interesele locale, dar oriunde am fi să nu uităm dubla noastră calitate, de Români și de Uniți!”. Precizările lui Octavian Popa relevă nu numai modificarea stării de fapt, ci și motivația ei. Interesele locale, iată!, pot prevala în cazul opțiunilor diferite, iar însuși peisajul politic general, odată schimbat, producea consecințe: „După unire îndată poporul a ținut la acest partid, fiindcă nu era altul și îl lega tradiția de partidul luptător din trecutul de robie [...] acum nu mai e vorba de Român și Maghiar, ci de Român și Român. Un Român care promite și pertractează,

---

[49] Pentru modul de a interfera în politică al lui Nae Ionescu, a se vedea Marta Petreu, *Diavolul și ucenicul său: Nae Ionescu-Mihail Sebastian*, Iași, Ed. Polirom, 2009, mai ales capitolul *Nae Ionescu, „directorul nostru de conștiință”*, p. 13–21.

[50] apud Augustin Popa, „Tot chestiunea politică. Câteva precizări pentru ziarul *Cuvântul*”, în *Unirea*, nr. 7, 1927, p. 2.

[51] *Ibidem.*

altul care promite și realizează”[52]. Desigur, nici oponentul din Partidul Poporului nu se poate abține să nu trimită săgeți spre adversarii politici, dar dincolo de asta se întrezăreau modificările de raportare la politică ale preoțimii unite. Partidul fost Național, actualmente Național Țărănesc, pierduse monopolul, ceea ce nu însemna că era pregătit să cedeze cu totul avantajele pe care încă le avea în rândul preoților uniți”.

Cel care declanșase întreaga dezbatere, redactorul-șef al *Unirii*, dorește acum „O încheiere”. Disputa mersese un pic prea departe. Plecând de la cuvântarea consistorială a Papei, se ajunsese la un soi de ceartă domestică, în cursul căreia, supărat că nu primise un drept la replică așa cum dorea el, N. Brînzeu solicitase nici mai mult nici mai puțin decât caterisirea celor vinovați[53]. Altfel, se produsese și o reală dezbatere privind raporturile posibile între biserică și diversele partide politice, una ce surprindea foarte bine dinamica românească a chestiunii. „Oameni și gazete, de calibru și nuanțe diferite, cu scopuri diametral opuse, tot mai continuă tălmăcirea și, mai ales, răstălmăcirea articolului nostru asupra chestiunii politice”[54], constata inițiatorul discuției. Pornind-o, mizase, de bună seamă, pe un argument al autorității. Papa însuși ar fi spus ceva cu care Augustin Popa, ca preot și ca om politic, își putea motiva puternic opțiunile, dar nu doar în sens personal, ci și instituțional (prin instituțiile bisericești în care era implicat). Numai că același lucru părea să-l poată invoca și oponenți ai săi, și au și făcut-o. Pe lângă deja pomeniții preoți uniți atașați Partidului Poporului, și unii membri ai Partidului Național Liberal au reacționat în mod similar. Iar atacurile din mediile ortodoxe n-au lipsit nici ele, asimilând Blajul cu „duhul cel mai îngust romano-catolic” și avertizând că o eventuală guvernare național-țărănistă ar fi menită a-i răsplăti „pe frații noștri uniți”[55].

Închisă fie și provizoriu, dezbaterea „chestiunii politice” din paginile *Unirii* relevase lucruri dintre cele mai interesante. Arătase care era dinamica relației Biserică greco-catolică – partide politice la mijlocul deceniului trei al secolului trecut, surprinsese modificările intervenite în acea relație la câtiva ani de la Unirea din 1918. Însăși existența discuției indica o biserică vie, care permitea exprimarea unor puncte de vedere contradictorii, multe dintre ele grupate în jurul unor centre regionale ce aveau agenda publică influențată de interese locale.

Alocuțiunea consistorială din 20 decembrie, 1926, a avut impact asupra catolicismului de tip răsăritean din Transilvania. A scos la suprafață implicarea unor preoți

---

[52] Octavian Popa, „O părere. În chestiunea politică la ordinea zilei”, în *Unirea,* nr. 8, 1927, p. 2.
[53] apud Augustin Popa, „O încheiere. Precizări asupra reflexiilor provocate de considerațiile noastre politice”, în *Unirea*, nr. 13, 1927, p. 1.
[54] *Ibidem*.
[55] apud *Ibidem*.

greco-catolici în noile mișcări poilitice, dintre care unele (asemeni L.A.N.C) puteau fi cu ușurință asemănate, prin program și moduri de manifestare, cu forme de asociere politică pe care papa tocmai le dezavuase (Action Française, asociațiile fasciste ale tineretului din Italia). A provocat apoi o amplă dezbatere (mai ales în rândul clerului greco-catolic) privind relația Biserică – politică și posibilele ei implicații.

Tornare alla ragione per parlare di Dio

***Andres Martinez* ESTEBAN**[*]

Rezumat*: Întoarcerea la rațiune pentru a vorbi despre Dumnezeu.* A vorbi despre educație și cutură astăzi, este o misiune importantă pentru filosofia și teologia contemporană, mai ales pe fondul mariclor schimbări sociale, economice și politice. Cultura occidentală este supusă noilor provocări care ating esența identitară a spiritului Europei: secularizarea, relativismul, materialismul. Omul este o ființă religioasă, de unde și soluția crizei la care este supusă cultura europeană de azi: redescoperirea valorilor religioase. Este soluția propusă de Papa Benedict al XVI-lea ca o invitatie la găsirea rațiunii in dialogul despre Dumnezeu, altfel, scos din preocupările culturii desacralizate, omul își pierde din consistența sa ontologică de entitate materialo-spirituală, rațiunea fiind unica limitare la care se supune Dumnezeu.

Cuvinte cheie: Benedict XVI, Biserică, cultură, Dumnezeu, filosofie, om, rațiune, teologie.
Keywords: Benedict XVI, Church, Culture, God, Philosophy, Man, Reason, Theology.

Prima di tutto vorrei ringraziare a Sua Eccellenza Virgil Bercea l'invito che mi ha fatto per essere qui. Anch'io vorrei approfittare quest'occasione per fare un saluto da parte del Cardinale Osoro.

L'argomento proposto per questo breve intervento è l'educazione e la cultura. Una questione che, mi sembra, specialmente importante nei momenti che Europa si mette davanti grandi cambiamenti sociali, economici, politici. Cambiamenti che stanno provocando una forte crisi nel vecchio continente cristiano.

Il Papa Benedetto XVI avvertiva su questo en *Porta fidei*, quando diceva che: "Mentre nel passato era possibile riconoscere un tessuto culturale unitario, largamente accolto nel suo richiamo ai contenuti della fede e ai valori da essa ispirati, oggi non sembra più essere così in grandi settori della società, a causa di una profonda crisi di fede che ha toccato molte persone"[1].

Dove si trovano le cause che sono dietro questa crisi della cultura cristiana occidentale. Senza essere esaustivo, vorrei soltanto segnalare brevemente tre:

1. La secolarizzazione della società. La Spagna, per esempio, ha stato avanti molti anni, una nazione molto religiosa, dove la Chiesa Cattolica ha avuto un ruolo importante nella cultura, nell'educazione, e anche nella vita pubblica. Invece oggi, per

---

[*] *Universidad Ecclesiastica San Damaso,* Madrid

[1] Benedicto XVI, *Porta fidei* 2.

ragioni che sarebbero molto lunghe da raccontare, possiamo dire che la Spagna, essendo un paese religioso, la Chiesa ha perso quell'influsso che abbia tempo fa, e l'opinione pubblica parla della Chiesa come un nemico del progresso e della libertà[2].

E cosi che tra noi, i fedele hanno accomodato la norma morale della sua vita a quello che il laicismo approva come buono. Poi si è persa la coscienza di peccato. Purtroppo ci troviamo cosi davanti a un'apostasia silenziosa, come già diceva Giovani Paolo II nell'esortazione *Ecclesia in Europa*:

> "L'aver dimenticato Dio ha portato ad abbandonare l'uomo, per cui 'non c'è da stupirsi se in questo contesto si è aperto un vastissimo spazio per il libero sviluppo del nichilismo in campo filosofico, del relativismo in campo gnoseologico e morale, del pragmatismo e finanche dell'edonismo cinico nella configurazione della vita quotidiana'. La cultura europea dà l'impressione di una 'apostasia silenziosa' da parte dell'uomo sazio che vive come se Dio non esistesse"[3].

2. Il relativismo. Poi ci troviamo con il relativismo. Grande pericolo del quale ci parlo ancora il Cardinale Ratzinger, nella messa di inizio del conclave, dove fu eletto come Papa Benedetto XVI. Allora diceva: "… il relativismo, cioè il lasciarsi portare 'qua e là da qualsiasi vento di dottrina', appare come l'unico atteggiamento all'altezza dei tempi odierni. Si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie".[4]

Noi viviamo in una tappa della storia nella quale tutto è opinabile. Di più, siamo in un momento che sarà conosciuto come l'epoca della *pos-verità.* La prima conseguenza di tutto ciò è la perdita del senso trascendente de l'esistenza.

3. Il materialismo. Poi, in terzo luogo, il materialismo. Ricordo, certa volta, avere ascoltato a un giovane seminarista rumeno, che era studente nel mio Seminario: "Nel mio paese, il comunismo ha buttato fuori a Dio del cuore delle persone, ma qui [lui parlava della Spagna], sono stati le persone chi hanno buttato fuori Dio, riempiendo il cuore de cose. Su questo ci aveva parlato il Papa Francesco nell'esortazione Evangelii gaudium:

> "Abbiamo creato nuovi idoli. L'adorazione dell'antico vitello d'oro (cfr Es 32,1–35) ha trovato una nuova e spietata versione nel feticismo del denaro e nella dittatura di una economia senza volto e senza uno scopo veramente umano. La crisi mondiale che investe la finanza e l'economia manifesta i propri squilibri e, soprattutto, la grave mancanza di un orientamento antropologico che riduce l'essere umano ad uno solo dei suoi bisogni: il consumo"[5].

---

2 Cfr. J.M. Burgos-N. Gómez (eds.), *¿Quién es Dios? La percepción contemporánea de la religión*, (Monte Carmelo, 2012), 19–28.

3 Juan Pablo II, *Ecclesia in Europa* 9.

4 Acta Apostolicae Sedis 5 (2005), 687.

5 Francisco, *Evangelium gaudium* 55.

Nell'Europa Occidentale abbiamo la cultura del denaro. Così le persone valgono non per quello che sono, ma per quello che hanno.

L'omelia citata del Cardinale Ratzinger, prima di cominciare il conclave dove fu eletto come Papa, ha segnato il prima e il dopo nella pressa di coscienza dei problemi ai quali la Chiesa dovrebbe affrontare nelle secolo XXI.

Il Cardenale Ratzinger diceva allora, comentando il testo di Efesi 4,14:

> "La piccola barca del pensiero di molti cristiani è stata non di rado agitata da queste onde – gettata da un estremo all'altro: dal marxismo al liberalismo, fino al libertinismo; dal collettivismo all'individualismo radicale; dall'ateismo ad un vago misticismo religioso; dall'agnosticismo al sincretismo e così via. Ogni giorno nascono nuove sette e si realizza quanto dice San Paolo sull'inganno degli uomini, sull'astuzia che tende a trarre nell'errore (cf Ef 4, 14)"[6].

Qui troviamo una relazione di alcune ideologie che hanno percorso la storia del pensiero contemporaneo e che, in qualche modo, hanno formato il mosaico relativista che il Cardinale denunciava, e che avevano insieme il stesso punto di partenza. Tutte loro sono il risultado di una opzione fondamentale: il principio inmanentista, cioè, la esaltazione della ragione, la difesa cieca della autonomia della ragione, independente di qualsiasi verità obiettiva, che puo essere fuori di se stessa. Cio è qualo che hanno di commune tutti questi ideologie.

Il principio inmanentistico che si nasconde dietro la secularizazione, dal relativismo y dal materialismo, trasforma la realtà e manipola il linguaggio. Un esempio e le conseguenze di cio si puo vedere nelle parole delle streghe della opera teatrale Macbeth. Quando gridavano: "Bello è brutto e brutto è bello" [7].

Quello che è accaduto al protagonista della opera di Shakesperare ci puo servire di esempio per sapere come è il pensiero relativista, il quale, per mezzo di un inganno, cambia la realtà e fa vedere quello che è buono come cattivo e quello che è cattivo come un bene; e anche la verità come bugia e alla rovescia.

La conseguenza di questo inganno fu che il re è stato ucciso. E la morte del re significa la morte di una persona consagrata, chi aveva la corona per volere di Dio. Così con la morte dil re era distrto il ordine stavilito dal stesso Dio[8].

Il risultato è che la natura stessa è danneggiata e l'uomo perde il senso della sua esistenza: "Lasciate che l'universo affonda, lasciate che entrambi i mondi vengano piuttosto che mangiare cibo in paura e dormire in tortura ogni notte. È meglio essere

---

[6] Acta Apostolicae Sedis 5 (2005), 687.

[7] W. Shakespeare, *Macbeth*, (Madrid, 2007), I, 1, 46.

[8] "El estrago ya creó su obra maestra. El crimen más sacrílego ha irrumpido en el templo consagrado del Señor y le ha robado la vida al santuario": *Ibidem*., II, 3, 77.

con i morti ai quali, per guadagnare la mia pace, io ho inviato alla pace, che essere in questo puledro dello spirito in insonne follia"[9].

La manipulazione del linguaggio presenta la realtà non soltanto di maniera confusa, ma di una maniera travisata, fino al punto di cambiare tendenze e manipolare il pensiero, e cambiare i volori morali. La manipulazione strategica del linguaggio opera di maniera automatica su la raggione, la volontà e il sentimento delle persone prima che loro comincino a riflettere[10].

Così si identifica lo nuovo, il moderno, quello che è attuale con il progresso, il cambiamento y lo megliore. Invece le parole che indicano "vecchio", "pasato", "antico" sono parole sinonimi di immobilismo, conservatorismo, e retrivo. Tutti sono parole chiave, che hanno influenza su il pensiero della gente che hanno lasciato di raggionare da se stessi.

Allora "le connessioni ambigue tra questi concetti possono dare impulso ad una intera dialettica mentale passionale, intellettualmente fragile ma seducente per quelli che vengono inviate ad una forma di azione spontanea, più dipendente dalle emozioni che dalle opzioni riflessive" [11].

Une delle consecuenze di tutto ciò è la manipulazione ideologica. E anche questo produce un cambiamento nel modo di pensare, nelle propie credenze, e questo permette avere un controllo su le persone. " Così, per imporsì, il potere deve agire su la ragione e i loro credenze, o sul cuore e le sue. Si posso cambiare le convinzioni morali di uno o di un gruppo, o la sua maniera di comprendere la realtà, posso influire nel suo comportamento"[12].

Dopo questo, ci possiamo domandare: è possibile conoscere Dio e parlare su di Lui di maniera obiettiva? Di fornte al relativismo, abbiamo la tentazione e pensare che le idee e i concetti stanno sottomessi al avvenire dei tempi. Parole che prima avevano senso y avevano un significato, adesso, no lo hanno. Parole che allora eranno chiare e semplici, adesso, no. Così accade con la parola "Dio". Alcuni pensano che questa parola è un "faltus vocis" e, per questo, ne la filosofia ne anche la teologia possono parlare su Dio[13].

Benedetto XVI, nelle suo famoso discorso a Ratisbono, ricordava il *dies academicus*, dove si trovavanno i profesori di tutta la università. Questo incontro metteva di manifesto una coesione interiore dove tutti potevano lavorare insieme. E ricordava:

---

[9] *Ibidem*., III, 2, 91. Cfr. A. BLANCH, *El espíritu de la letra. Acercamiento creyente a la literatura*. (Madrid, 2002), 48–49.
[10] A. LOPEZ QUINTAS, *La tolerancia y la manipulación*, (Madrid, 2008), 52–53.
[11] *Ibidem,* 154.
[12] J. A. MARINA, *La pasión del poder. Teoría y práctica de la dominación*. (Barcelona, 2008), 78.
[13] J. JUARISTI, *Teología*: BENEDICTO XVI-G. BUENO, *et alii, Dios salve la razón*, (Madrid, 2008), 141–143.

"Questa coesione interiore nel cosmo della ragione non venne disturbata neanche quando una volta trapelò la notizia che uno dei colleghi aveva detto che nella nostra università c'era una stranezza: due facoltà che si occupavano di una cosa che non esisteva – di Dio. Che anche di fronte ad uno scetticismo così radicale resti necessario e ragionevole interrogarsi su Dio per mezzo della ragione e ciò debba essere fatto nel contesto della tradizione della fede cristiana: questo, nell'insieme dell'università, era una convinzione indiscussa" [14].

Dall'epoca dell'Illuminismo ai nostri giorni, si è messo in dubbio tutto quanto riguarda alla religione. Si è fatto un giudizio contra di Dio e, per tanto, contra l'uomo. Il filosofo anti-umanista Michael Foucault aveva affermato con forza: "Più che la morte di Dio, quello che ha fatto il pensiero di Nietzsche è la fine del suo assassino"[15]. In conseguenza, rivendicare una cultura e un'educazione cristiane, dovrebbe essere ritornare al luogo dove è nato questo dubbio: la ragione. Ma una ragione che cerca la verità su l'uomo e, pertanto, su Dio.

"Tutti gli uomini hanno naturalmente il desiderio di conoscere".[16] Così comincia Aristoteles il suo libro su la metafisica. Lo Stagirita messe di manifesto un fatto che accade in tutti gli uomini. Questo desiderio di conoscere manifesta le domande fondamentali de la vita di qualsiasi uomo: Da dove veniamo? A dove andiamo? Qual è il nostro origine? O qual è il nostro destino? Domande che non sono qualcosa teorica, ma esistenziale. Chi, di fronte a una situazione drammatica, non si è domandato: perché? Si cercano risposte che perché tutto ciò che ci accade abbia senso. Dietro di queste domande e di queste risposte, si trova la ricerca della verità.[17]

Ora bene, perché questa ricerca della verità non sia una trappola dell'immanentismo, bisogna che la ragione abbia una finalità che trascenda, che la faccia uscire da se stessa e metta la sua attenzione in cercare la felicità degli altri.[18] Lo psichiatra Viktor Frankl ha spiegato questo quando ha parlato dell'ottimismo tragico.

> Tutta la realtà umana si caratterizza per la sua autotrascendenza, ciò è, per il orientamento verso qualcosa che non sia il uomo stesso […]. Io soltanto può essere pienamente uomini e fare la mia individualità nella misura nella quale mi trascendo a me stesso di fronte a qualcosa o qualcuno che si trova nel mondo. […]. Sì l'uomo è, nel fondo, un

[14] BENEDICTO XVI, *https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html*.

[15] M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*, (Siglo XXI, Argentina 1968) 373–374.

[16] ARISTÓTELES, *Metafísica* I, 1, (Madrid, 1981), 11.

[17] Cfr. J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, (Salamanca, [4]2002), 23–25.

[18] Cfr. J. PRADES, "Un testigo eficaz: Benedicto XVI": BENEDICTO XVI-G. BUENO, *et alii, Dios salve la razón*, 17–20.

> essere chi cerca il senso, e sì la ricerca ha fortuna, si sente felice; il senso, come si è manifestato a lui, è quello che a lui da ragione per essere felice.[19]

Nello stesso tempo, questo ci dice che l'uomo è un essere creato. Pertanto, la ragione di essere non è in se stesso, ma in altro che ha dato l'esistenza e lo tiene in lei. È il fatto di essere creato, quello che può garantire l'uso retto della ragione, secondo il modo proprio della natura umana.

> Soltanto chi ha discoperto che Dio non è soltanto un punto di arrivo, solo chi non tenta di coprire l'assenza di Dio con idee pseudo-morali non possibile di realizzare, si trova che Dio è al inizio, come Principio, dei i suoi processi ragionevole.[20]

Questo, che cosa significa? Significa che l'uomo è religioso per natura. In conseguenza, l'ateismo e l'agnosticismo non sono scelti naturali nell'uomo, ma rispondono a una possibilità intellettuale opposta alla sua natura razionale. L'uomo chi cerca con sincerità e onestà la verità, si trova di fronte alla questione su Dio. Così si mette di manifesto nella storia dell'umanità y nella storia delle religioni. Da quando l'uomo esiste, non ha avuto un'epoca nella quale la ideo di un Essere Superiore sia strana all'uomo.[21]

Che cosa possiamo concludere di tutto ciò? Che la ragione e la fede no si oppongono una all'altra. Che la ragione è credente, perché cerca la verità che, alla fine si trova in Dio; e che la fede, si è vera, deve essere ragionevole.

> "La fede e la ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità. E Dio ad aver posto nel cuore dell'uomo il desiderio di conoscere la verità e, in definitiva, di conoscere Lui perché, conoscendolo e amandolo, possa giungere anche alla piena verità su se stesso".[22]

Nell'epoca dell'illuminismo, la ragione esigeva la sua autonomia di fronte alla tradizione precedente, perché considerava che la religione soltanto avesse portato tragedie, guerre, intolleranza… Ma quando la ragione, credendo avere guadagnato essa desiderata libertà, sia stato liberata di Dio e della fede, si è trovato incapace di rispondere a le domande più fondamentali della vita degli uomini. Bisogna, nella cultura e nell'educazione di oggi, un nuovo incontro tra Gerusalemme e Atena. Tra la fede e la ragione.[23]

La fedeltà all'uomo esige la fedeltà alla verità che, sola, è garanzia di libertà (cfr Gv 8,32) e della possibilità di uno sviluppo umano integrale. Per questo la Chiesa

[19] V. FRANKL, "Argumentos en favor de un optimismo trágico": ID., *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*, (Barcelona, 6 ª reimpr., 2006), 69–70.
[20] P. DOMINGUEZ PRIETO, *La analogía teológica: su posibilidad metalógica y sus consecuencias físicas, metafísicas y antropológicas*, (Madrid, 2009), 303.
[21] Cfr. J. RATZINGER, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, (Roma–Siena, 2005), 115–124.
[22] JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, (Madrid, 1998), 7.
[23] Cfr. J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia*, 138–142.

la ricerca, l'annunzia instancabilmente e la riconosce ovunque essa si palesi. Questa missione di verità è per la Chiesa irrinunciabile' (Enc. Caritas in veritate, 9). Per una società formata in maggioranza da cattolici e la cui cultura è stata profondamente segnata dal cristianesimo, si rivela drammatico il tentativo di trovare la verità al di fuori di Gesù Cristo. Per noi, cristiani, la Verità è divina; è il «Logos» eterno, che ha acquisito espressione umana in Gesù Cristo, il quale ha potuto affermare con oggettività: «Io sono la verità» (Gv 14,6)".[24]

Chesterton, nel suo primo romanzo su Padre Brown, "La croce azzurra", racconta come il prete inglese scopre a un grande ladro di gioielli, chiamato Flambeau, chi si aveva messo una talare come si fosse un prete. In una conversazione tra loro, il ladro attacca la ragione. Il P. Brown risponde: *No…, la ragione sempre è ragionevole, perfino nell'ultimo limbo o nelle frontiere più lontane. Io so che la gente attacca alla Chiesa perché pensa che questa abbia lasciato importanza alla ragione, ma è alla rovescia. La Chiesa è l'unica nella terra chi concede alla ragione il suo ruolo supremo. L'unica chi afferma che lo stesso Dio è limitato dalla ragione.*[25]

[24] Benedetto XVI, Incontro con il mondo della cultura (12 maggio 2010).
[25] G.K. Chesterton, *Los relatos del padre Brown*, (Barcelona, 2008), 29–34.

Credința în postmodernism

Gabriel Leontin Floruț[*]

Abstract: ***The faith in postmodernism.***The church of Jesus Christ lives in postmodern times and the challenge of His church is to defend the faith in a pluralistic world in which every opinion seems to be right. Knowing that Jesus Christ came as the incarnated word of God to show us the way to the Father and He Himself being the way, the truth and the life we have to fight for the faith of Jesus that was given to us once and forever. The cross of Jesus must be preached in an exclusivist way negotiating nothing about it because the salvation of a man depends on it. The keyword for the postomodern people who live in a relative world is tolerance. In other words, they can live with two opposite truths in the same way as having no moral problem. In a real world that is not possible because we see the prisons, the hospitals full because we understand that there is no tolerance for their so called „truth" in their own imagination. Everything must be paid. Actually they want to reduce the sentiment of guilt, by being free to do and believe whatever they want making void the law of God and fulfilling their pleasures. That is why we can see people who believe in the Bible and also in reincarnation. In this essay we will try to demonstrate that the truth is always absolute not relative.

Keywords: postmodern, absolute, tolerance, relativism, church, truth.
Cuvinte cheie: postmodern, absolut, toleranță, relativism, biserică, adevăr.

Introducere

Trăind într-o societate pluralistă care este deschisă spre tot ce este nou chiar dacă este contrar adevărului absolut descoperit în Sfânta Scriptură, putem spune că trăim vremurile perioadei judecătorilor în care fiecare făcea ce îi plăcea în ochii lui (cf. Jud. 21:24). Afirmația: „dacă cred, este adevărat *pentru mine*"[1] a fost și este universal valabilă pentru că rădăcina păcatului este independența față de Dumnezeu. În acest context în care adevărul lui Dumnezeu este deformat, relativizat și explicat în așa fel încât omul să își poată gratifica poftele fără să aibă sentimentul de vinovăție pentru ceea ce face, într-o astfel de cultură postmodernă în care arbitrul final nu este adevărul absolut revelat în Scriptură ci este „gustul" omului, misiunea Bisericii este aceea de a predica un Hristos și o evanghelie nedeformată de relativismul în care trăiește pentru că numai așa Evanghelia este și devine puterea lui Dumnezeu

[*] Drd. Floruț Gabriel Leontin

[1] Francis J. Beckwith și Gregory Koukl, *Relativism,* Baker Books, Grand Rapids, Michigan, 1998, p. 28.

pentru mântuirea fiecăruia care crede (cf. Romani 1:16). Schimbarea parametrilor Scripturii sau „îndulcirea" adevărului Scripturii de dragul acceptării maselor de oameni duce la ineficacitatea lucrării de slujire și la dezonorarea Numelui Lui Dumnezeu.

Tendința Bisericii

Tendința Bisericii a fost dintotdeauna de a se acomoda cu sistemul și filozofia lumii. Presiunea culturală a dorit să transforme biserica într-o anexă a sa în care filozofia care a străbătut timpul a dorit să fie regină dacă s-ar fi putut și în Biserică. Dacă aceasta nu era acceptată ca regină întotdeauna ea a folosit arme de denigrare a credincioșilor care nu se puteau adapta la cerințele vremii numindu-i fanatici, intoleranți, neadaptați sau chiar bigoți. Apostolul Pavel a avut o „postură cruciformă"[2] știind că numai predicarea crucii va duce neamurile la mântuire. Nu există scurtătură chiar dacă lumea consideră nebunie crucea lui Hristos pentru cei care cred că este puterea lui Dumnezeu. Prea mulți lideri religioși au cedat la presiune aculturală și încetul cu încetul s-au acomodat cu lumea. Tozer avea dreptate când spunea:

> Marele dezastru evanghelic este eșecul lumii evanghelice de a susține adevărul ca atare. Există un singur cuvânt pentru aceasta – acomodare. Biserica evanghelică s-a acomodat cu duhul lumii acesteia. Mai întâi s-a realizat o acomodare la nivelul Scripturii, astfel că mulți dintre cei ce se numesc evanghelici au convingeri diluate cu privire la Biblie și nu mai afirmă adevărul tuturor învățăturilor Scripturii. [...] Drept urmare, mulți evanghelici acceptă acum metodele criticii superioare în studiul Bibliei. [...] Și în al doilea rând a fost o acomodare în diferite aspecte, fără să se adopte o poziție clară în probleme de viață și de moarte. Această acomodare a fost costisitoare: în primul rând a nimicit puterea Sfintelor Scripturi de a confrunta duhul lumii acesteia; și în al doilea rând a permis o continuă alunecare a culturii.[3]

Într-o societate postmodernă în care adevărul este relativizat și fiecare individ poate avea propria lui filosofie de viață la fel de adevărată ca a altuia, provocările aduse bisericii sunt din ce în ce mai mari în acest domeniu. Azi asistăm la o „gap generation" – o prăpastie generațională – necunoscută până anii trecuți în care, spre exemplu, tinerii sunt pe o baricadă a societății tolerând chiar și concepte antibiblice precum „creștin nepracticant" sau vicii acceptate de societate ca o normalitate pentru un creștin sau cel puțin „nu fac caz" din aceste lucruri neconsiderându-le păcate care conduc oamenii spre pierzare. Pe de cealaltă parte, există creștinii clasici tradiționali – cei mai în vârstă – care nu fac rabat de la *vechile cărări,* arătându-se indignați și

---

2 Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians,* William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2002, p. 157.

3 Francis A. Schaeffer, *The Great Evangelical Disaster*, Crossway Books, Westchester, Illinois, 1984, p. 37, 38.

de-a dreptul alergici la păcatele societății acceptate chiar în biserică. Tendința vremii a fost să facă poduri între cele două generații de oameni care trăiesc în aceeași perioadă de timp, însă aceste poduri nu pot fi acceptate cu orice preț întrucât adevărul este absolut, nu relativ. Donald Bloesch afirma pe bună dreptate:

> Astăzi este nevoie de o Biserică credincioasă, nu de una de succes, o Biserică sub cruce, nu o Biserică acomodată la cultură. Numai o Biserică ce mărturisește cu îndrăzneală adevărul Evangheliei împotriva căpeteniilor și puterilor acestui veac merită să fie binecuvântată de Duhul Sfânt.[4]

Da, într-adevăr, Dumnezeu are nevoie de o biserică îndrăzneață în care Crucea lui Hristos și Jertfa Fiului să strălucească fără nicio tăgadă. Pentru aceasta merită plătit orice preț pentru că, așa cum spunea Donald Bloesch: „mărturisirea lui Hristos ca Domn înseamnă refuzul de a onora orice altceva."[5] Acesta este adevărul.

Teribila libertate de a alege

Apostolul Pavel îl sfătuia prin Duhul Sfânt pe tânărul prezbiter Timotei și, în mod profetic, și biserica Domnului din zilele noastre – în ultima lui scrisoare înainte de moarte următoarele:

- „Dreptarul învățăturilor sănătoase, pe care le-ai auzit de la mine, ține-l cu credința și dragostea care este în Hristos Isus." (2 Tim. 1:13)
- „Suferă împreună cu mine, ca un bun ostaș al lui Hristos." (2 Tim. 2:3)
- „Caută să te înfățișezi înaintea lui Dumnezeu ca un om încercat, ca un lucrător care n-are de ce să-i fie rușine și care împarte drept Cuvântul adevărului." (2 Tim. 2:15)
- „Tu să rămâi în lucrurile pe care le-ai învățat și de care ești deplin încredințat, căci știi de la cine le-ai învățat; din pruncie cunoști Sfintele Scripturi …" (2 Tim. 3:14, 15)
- „Dar tu fii treaz în toate lucrurile, rabdă suferințele, fă lucrul unui evanghelist și împlinește-ți bine slujba." (2 Tim. 4:5)

Azi, în postmodernism, în care mulți îl predică pe Hristos pentru un câștig mârșav sau din slavă deșartă schimbă evanghelia Domnului Isus și o predică pe gustul poporului pentru a fi popular.

Într-un astfel de context în care dorința după vedetism este mare, predicarea evangheliei într-un mod diluat este o ispită teribilă pentru clericii vremii. De fapt

[4] Donald Bloesch, *The Church*, InterVarsity Press, Nashville, Tennessee, 2002, p. 280.
[5] Donald Bloesch, *The Church,* InterVarsity Press, Nashville, Tennessee, 2002, p. 249.

clericii au teribila libertate de a alege: fie de a predica o evanghelie nediluată și dreaptă în care să prezinte singularitatea și unicitatea Mântuitorului ca singura Cale înspre Tatăl, abordând tot planul de mântuire al omenirii incuzând și subiecte cum ar fi: iadul, mânia lui Dumnezeu, sfințenia lui Dumnezeu; fie predicând o evanghelie diluată în care se poate să fii creștin sau episcop homosexual sau Hristos să fie prezentat ca o cale înspre Tatăl acceptând astfel universalimul și ecumenismul religios în mântuire punându-l astfel pe Hristos pe picior de egalitate cu Buddha sau cu Mahomed. Dacă ne uităm la scrierile Sfintelor Scripturi, se va putea observa seriozitatea și absolutismul cu care scriu autorii Bibliei despre lucrurile duhovnicești. De altfel Dumnezeu este prezentat ca un Dumnezeu gelos (Exod 20:5) care nu acceptă concurență și L-a făcut pe Hristos Domn și Mântuitor în numele căruia și numai în Numele Lui se poate primi mântuirea. (Fapte 5:31). Însuși Isus a spus că El este cale*a* înspre Tatăl (cf. Ioan 14:6), nu *o cale* înspre Tatăl. Timothy R. Phillips și Dennis L. Okholm subliniau pe bună dreptate:

> diversitatea religioasă necesită deschidere, or o condiție necesară pentru deschidere este relativismul. Întrucât relativismul religios este evident incompatibil cu adevărul obiectiv al creștinismului, diversitatea religioasă presupune că nu putem emite și nici apăra pretențiile creștine de adevăr normativ. Astfel, suntem aduși la consecința paradoxală că în numele diversității religioase, creștinismul tradițional este delegitimat și marginalizat.[6]

În postmodernism, cuvântul cheie este *toleranță,* prin care se înțelege unitate în diversitate. Și creștinii biblici cred în unitate în diversitate, dar aceasta nu trebuie să conțină două lucruri diametral opuse pentru că adevărul este exclusiv prin natura lui pentru că altfel avem o „diversitate haotică”[7]. Pe când, în gândirea postmodernă, vorbim despre unitate în diversitate acceptând de dragul unei păci strâmbe două sau mai multe concepte care se exclud reciproc. În esență, așa-zisa *toleranță* este de fapt tot o intoleranță față de punctul de vedere în mod special creștin întrucât aceștia, când își susțin punctul de vedere, sunt repede catalogați drept homofobi, aroganți sau oameni care nu caută binele societății. Dar tocmai prin faptul că nu se acceptă și punctul de vedere creștin într-o Europă fondată de creștini care, actualmente în întuneric spiritual, dovedește că adevărul este prin natura lui absolut, iar termenul de toleranță este o mascaradă sărăcăcioasă dovedind că se contrazic pe ei înșiși.

Norman Geisler afirmă că „pluriversitatea” adevărului astfel:

> Cuvântul „universitate” are la bază conceptul unității adevărului „unul în mai mulți”. În trecut se credea că *există o unitate în diversitate* (adică uni-versitate). Această temelie consta în adevăruri absolute. În zilele noastre această credință nu este tolerată și astfel

[6] Timothy R. Phillips și Dennis L. Okholm, *Apologetica creștină în lumea postmodernă,* Editura Cartea Creștină, Oradea, 2007, p. 70.
[7] Gene Edward Veith, Jr., *Postmodern Times,* Crossway Books, Wheaton, Illinois, 1994, p. 21.

universitatea a devenit o „pluriversitate”. Există acum o pluritate în diversitate, care nu mai consideră adevărul un întreg armonios ce trebuie căutat și descoperit printre diversele concepții despre lume, iar credința în acest adevăr este etichetată drept erezie academică. Dacă dorim să nu fim acuzați de intoleranță și discriminare, trebuie să ne însușim trei cuvinte: *pluralism, toleranță,* și *liberalism*.[8]

Într-o astfel de vreme, în care perceptele Scripturii sunt aruncate afară, clerul și creștinul în general au teribila libertate de a alege adevărul absolut al Scripturii însoțit de o prigoană perfidă sau de a abuza de sfânta Evanghelie, arătând deschidere întru mântuire pentru toți oamenii chiar și pentru cei care nu cred tocmai în Isus Hristos, că doar Dumnezeu este dragoste. Vremuri postmoderne au fost tot timpul doar că au fost ambalate sub alte concepte, însă, în esență, înclinația relativizării adevărului de dragul acceptării populare au fost prezente întotdeauna. Apostolul Pavel s-a confruntat și el cu această ispită, însă decizia lui întărită de o anatemizare a fost una fermă: „dar chiar dacă noi înșine sau un înger din cer ar veni să vă propovăduiască o Evanghelie deosebită de aceea pe care ați primit-o să fie anatema! Caut eu oare în clipa aceasta să capăt bunăvoința oamenilor sau bunăvoința lui Dumnezeu? Sau caut eu să plac oamenilor? Dacă aș mai căuta să plac oamenilor nu aș mai fi robul lui Hristos” (Gal. 1:8,10). Slujitorul lui Dumnezeu este chemat să predice nu părerile oamenilor, ci Cuvântul lui Dumnezeu cu riscul vieții.

Pluriversitate vs. Adevăr biblic

Dacă, în postmodernism, două adevăruri contrare pot fi valide în același timp, atunci creștinismul neagă această pluriversitate a adevărurilor care, după spusele lui Ravi Zacharias, este o crimă „educându-ne pe noi înșine în imbecilitate”[9]. În mod real nimeni nu este postmodern și nu crede în relativism pentru că adevărul absolut este adânc înfipt în inima omului. Spre exemplu, oamenii se opresc la semaforul roșu indiferent de cultura vremii și de credințele lor. Numeni nu spune: „pentru mine simt că este verde și mă pot duce și nu ai voie să mă judeci, altfel dai dovadă de aroganță”. Adevărul este absolut în și prin natura lui. Când ne uităm în lume la atât de multă depresie având la rădăcina ei de cele mai multe ori frica de a nu fi prins însoțită de sentimentul de vinovăție, ne putem da seama că adevărul în realitate este absolut și conștiințele oamenilor nu se pot dezvinovăți indiferent ce artificii logice ar face. Drept urmare pușcăriile sunt pline, spitalele de psihiatrie sunt pline, lucru ce denotă

[8] Norman Geisler și Peter Bocchino, *Temelii de neclintit,* Editura Impact Media, Timișoara, 2005, p. 39.
[9] Ravi Zacharias, *The Real Face of Atheism,* Baker Books, Grand Rapids, Michigan, 2004, p. 69.

faptul, după cum spunea și că oamenii se simt vinovați pentru că sunt vinovați[10], iar alarma conștiinței zăngănește indiferent de mecanismele de auoapărare a omului.

Realitatea este că nimeni nu trăiește după adevăruri relative, ci după adevăruri absolute altfel conștiința omului intră în mod automat în alertă întrucât Designerul așa ne-a croit. Însă, prin această filosofie, se încearcă tocirea oricăror simțuri de moralitate în așa fel încât omul să poată trăi după poftele lui ignorând și chiar negând ziua judecății. Problema este că legile naturii funcționează și dacă omul nu crede în ele. Spre exemplu dacă cineva nu crede în legea gravitației, ea tot funcționează și-i va aduce pierzarea. Dar o abordare de felul acesta într-o societate pluralistă și tolerantă o face de-a dreptul intolerantă pentru că aceste adevăruri veșnice dor. Dacă ceea ce susțin creștinii conservatori nu este adevărat decât în mintea lor, de ce există atâta repulsie față de ceva ce ei consideră a fi simple mituri sau basme? Răspunsul ar fi pentru că proclamarea acestor adevăruri veșnice au o încărcătură spirituală dată de Dumnezeu care transmite o atmosferă spirituală de autoritate pe care nici un alt sistem de învățătură nu poate să o transmită când sunt eliberate. Într-adevăr Evanghelia este puterea lui Dumnezeu (cf. Romani 1:16). Dar, pentru postmoderni, „scopul educației lor nu este să facă din ei savanți, ci să le insufle o virtute morală: deschiderea"[11] indiferent de costul plătit aici și pentru eternitate. Biblia prezintă adevăruri veșnice obiective care afectează atât mântuirea celui care predică Cuvântul, cât și mântuirea celor ce ascultă (cf. 1 Timotei 4:16); de aceea apostolul Pavel nu obosește să arate cât de serios trebuie să fie clerul sau creștinul născut din noi cînd vine vorba de adevărurile veșnice ale lui Dumnezeu. Iată câteva atenționări:

- „noi nu stricăm Cuvântul cum fac cei mai mulți" (2 Cor. 2:17)
- „Ca unii care am lepădat meșteșugurile rușinoase și ascunse, nu umblăm cu vicleșug" (2 Corinteni 4:2)
- „Dar chiar dacă noi înșine sau un înger din cer ar veni să vă propovăduiască o Evanghelie deosebită de aceea pe care v-am propovăduit-o noi să fie anatema!" (Galateni 1:8)

De fapt toate epistolele Noului Testament s-au născut ca o reacție la erezia care a pătruns în Biserică prin oratori buni care au răstălmăcit și au deconstruit adevărul lui Hristos cu o „hermeneutică a supiciunii"[12] și pe care Pavel îi aseamănă cu Satana care se preface în înger de lumină (2 Cor. 11:14). Ba mai mult apostolul Pavel ajunge aproape să îi blesteme pe acești relativiști care au încercat să îndulcească adevărul lui Hristos cu învățăturile lui Moise (Gal 5:12). De fapt toate bătăliile

[10] Francis J. Beckwith și Gregory Koukl, *Relativism,* Baker Books, Grand Rapids, Michigan, 1998, p. 170.
[11] Norman Geisler și Peter Bocchino, *Temelii de neclintit,* Editura Impact Media, Timișoara, 2005, p. 34.
[12] Gene Edward Veith, Jr., *Postmodern Times,* Crossway Books, Wheaton, Illinois, 1994, p. 54.

teologice care s-au dat în istoria Bisericii de la Conciliile bisericești la dezbaterile clasice între Augustin și Pelagius sau Luther și Erasmus dovedesc încă o dată că *adevărul contează* pentru că, așa cum spunea Hristos: „veți cunoaște adevărul și *adevărul vă va face liberi*” (Ioan 8:32). Este important de subliniat faptul că nu dragostea lui Dumnezeu ne face liberi, ci adevărul despre Dumnezeu și caracterul lui Dumnezeu eliberează duhurile oamenilor de sub dominația întunericului. Poate afirmația din Ioan 8 trebuie subliniată tot mai mult în veacul postmodern deoarece Hristos însuși este adevărul și în afara Lui și a spuselor Lui – în ceea ce privește mântuirea și moralitatea – nu putem vorbi de adevăr absolut deoarece El este realitatea Ultimă descoperită de Dumnezeu pentru veacul acesta postmodern. El este Alfa și Omega (Apoc. 1:8). Subliniind atât de mult importanța adevărului absolut în veacul postmodern nu vrem să se înțeleagă că noi negăm sau minimalizăm atributul dragostei lui Dumnezeu față de omenire. Nu! Doar că dragostea lui Dumnezeu trebuie înțeleasă ca o dragoste sfântă, nu ca o licență de a călca legile lui Dumnezeu pentru că Dumnezeu oricum iartă.

O astfel de evanghelie este nepopulară într-o eră a relativismului și, astfel, asistăm la un paradox în care Creatorul care iubește cel mai mult lumea a devenit cel mai nepopular în lumea pe care El însuși a creat-o. Legile sunt făcute de oameni care nu cred în existența Lui și implicit în valorile iudaice. Ba mai mult societatea Îl vrea pe Dumnezeu scos afară din familie, școli, legi și chiar din inimile copiilor și a adulților, arătând că omul este măsura tuturor lucrurilor.

Cultura postmodernă se poate caracteriza ca fiind una arogantă în care omul nu mai dorește să dea socoteală înaintea numănui în afară de lui însuși; o cultură care și-a proclamat îndumnezeirea. Lumea postmodernă dorește să fie lăsată în pace de Dumnezu și cerințele Lui „expirate”, vrând să trăiască după poftele inimii lor. Diavolul abuzează la maxim de această filosofie prin care se vrea amoțirea simțurilor spirituale, exacerbând astfel firea pământească în așa fel încât omul să își poată argumenta filozofic comportamentul animalic pentru a nu se mai simți vinovat.

Chiar dacă postmoderniștii proclamă sus și tare că termenul cheie în postmodernitate este cuvântul *toleranță,* totuși acest lucru este inconsistent cu ceea ce susțin ei pentru că ei înșiși nu acceptă ideologia creștină care este contrară perceptelor ei. Acest lucru arată încă o dată că adevărul este absolut prin natura lui și că nu se poate vorbi despre toleranță într-o lume creată de Dumnezeu să funcționeze după legi absolute. Acest lucru se poate spune nu numai în privința creștinismului, ci în privința oricărei religii de pe planetă. Fiecare religie afirmă că religia lor este cea adevărată. Nu trebuie să ne gândim prea mult ca să ne dăm seama de acest lucru. Când ne uităm la terorismul împotriva umanității provocat de către musulmanii radicali, ne putem da seama că aceștia o fac din convingeri religioase puternic înrădăcinate

în inima lor crezând că fac un lucru bun față de Alah care le va răsplăti toate crimele făcute împotriva creștinilor. Orice musulman va spune că Alah este singurul Dumnezeu și că Coranul este singura carte inspirată de Dumnezeu. Dar ar fi o nebunie să se accepte că creștinii și musulmanii au același Dumnezeu atâta timp musulmanii ucid creștinii la porunca lui Alah și atâta timp cât Coranul și Biblia sunt două revelații total opuse în esența lor. Tolerarea acestor lucruri în același timp duce la o schizofrenie nu numai spirituală, dar și psihică. La fel putem vorbi de sistemul de învățătură hindusă sau budistă. Subliniem faptul că nu numai creștinismul este incriminat de fanatism religios și aroganța faptului că numai ei dețin adevărul, ci toate religiile lumii. Ravi Zacharias afirma:

> În realitate toate sistemele sunt implicit exclusiviste. Budismul s-a născut din respingerea a două doctrine capitale ale hinduismului. Gautama Buddha a respins *Vedele* ca sursă supremă de adevăr și a denunțat fățiș sistemul castelor. Desigur, sistemul castelor se împletea inextricabil cu doctrina reîncarnării. […] Adevărul va fi întotdeauna prin definiție exclusiv.[13]

Cu toate acestea, se poate observa vădit că împotriva niciunei religii nimeni nu vorbește deschis și cu atâta emfază în școlile mari ale vremii ca împotriva creștinismului. Și noi știm de ce: pentru că diavolul urăște adevărul absolut pe care îl au numai creștinii și dorește ca prin filozofii amăgitoare să țină lumea în întuneric spiritual ca să nu vadă strălucind lumina Evangheliei pe fața lui Hristos care este chipul lui Dumnezeu (2 Cor. 4:4).

Postmodernismul și poporul Israel

Chiar dacă postmodernismul se pare că s-a născut odată cu căderea zidului Berlinului istoric vorbind – acesta de fapt a existat dintotdeauna pentru că, în esență, postmodernismul este strigătul omului după independență totală de Dumnezeu. Dacă în modernism omul a vrut să își afirme independența prin idolatrizarea rațiunii umane desființând tot ce înseamnă supranatural din Scriptură născându-se astfel teologia liberală odată cu iluminismul atunci în postmodernism asistăm la o credință amestecată în care, spre exemplu, un individ poate să creadă atât în Dumnezeu și în minunile Lui afirmate în Scriptură, cât și în reîncarnare fără ca acestea să producă o confuzie în mintea omului; ba chiar să îi aducă o stare de confort psihic – până la o vreme. Aceasta este o mare tragedie.

În acest context a fost poporul Israel timp de sute și sute de ani, nedorind să renunțe la închinarea înaintea lui Iehova, dar nici la închinarea în fața idolilor, a

---

[13] Ravi Zacharias, *Poate omul să trăiască fără Dumnezeu?*, Editura Cartea Creștină, Oradea, 2009, p. 136, 137.

Baalilor și a Astarteelor. Tentația idolatriei era foarte puternică și chiar i-a atras pe israeliți de la adevărata închinare și de la legământul cu Yahweh[14]. Totuși, în acest context idolatru, Dumnezeu a ridicat profeți după profeți (cf. Evrei 1:1) care să îndemne acest popor încăpățânat să renunțe la această gândire „postmodernă”, indicând gelozia lui Dumnezeu care nu suportă rival și judecata care avea să vină. Un astfel de profet a fost Ieremia – profetul lacrimilor – care, timp de patruzeci de ani, a chemat poporul la pocăință față de Dumnezeu, dar care nu a vrut să se pocăiască, ceea ce l-a costat 70 de ani de robie babiloniană. Redăm mai jos un pasaj clasic în acest sens înainte de robia babiloniană, arătând răspunsul poporului Israel la chemarea lui Dumnezeu:

> „Nu te vom asculta în nimic din cele ce ne-ai spus în Numele Domnului ci voim să facem cum am spus cu gura noastră și anume: să aducem tămâie împărătesei cerului și să-i turnăm jertfe de băutură cum am făcut noi și părinții noștri...” (Ieremia 44:16, 17).

Acesta este și glasul generației postmoderne. Ei nu vor o dragoste și o bunătate care să îi îngrădească. Ei nu o înțeleg și nici nu vor să o înțeleagă. Ei ar dori un Dumnezeu după chipul și asemănarea lor, dar nu ei să fie după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Dacă Dumnezeu ar fi așa cum ar dori ei, atunci Dumnezeu ar înceta să mai fie Dumnezeu pentru că El nu poate lucra împotriva caracterului lui sfânt. După cum afirmă și apostolul Pavel: „El rămâne credincios pentru că nu se poate tăgădui singur” (2 Timotei 2:13). Dar să revenim la răspunsul lui Dumnezeu față de nepocăința israeliților de pe vremea lui Ieremia. Vom vedea că Dumnezeu nu se adaptează la cerințele lor, ci dimpotrivă Dumnezeu acționează cu judecată după ce le dă harul pocăinței de care nu profită. Iată cum se exprimă Dumnezeu:

> „iată jur pe Numele meu cel mare, zice Domnul... voi veghea asupra lor ca să le fac rău și nu bine și toți oamenii lui Iuda care sunt în țara Egiptului vor fi nimiciți de sabie și de foamete până vor pieri de tot” (Ieremia 44: 26, 27).

Știm din istorie că poporul Israel nu a fost mișcat de chemarea lui Dumnezeu prin prooroci, dar nu au fost terifiați de promisiunea judecății lui Dumnezeu. La fel ca atunci, asistăm și azi la o generație care nu-i mișcată nici de bunătatea lui Dumnezeu care îi îndeamnă la pocăință (cf. Rom. 2:4), dar nici la avertizările lui Hristos cu privire la iadul cel veșnic. Și aceasta pentru că bunătatea lui Dumnezeu nu este înțeleasă ca o bunătate sfântă care nu poate supraviețui separată de caracterul sfânt al lui Dumnezeu. Pentru gândirea postmodernă, bunătatea sfântă este una strictă care îngrădește omul și de aceea el nu o neagă neapărat, dar o reinterpretează prin propriile lentile încercând să rupă granițele impuse de Dumnezeu arătând mai mult spre dragostea lui Dumnezeu fără să accentueze ideea profetului Habacuc care a

[14] Douglas K. Stuart, *Exodus,* Broadman & Holman Publisher, Nashville, Tennessee, 2006, p. 450.

spus că: „ochii lui Dumnezeu sunt așa de curați că nu pot să privească nelegiuirea” (Habacuc 1:13).

Nevoia de apologeți

Într-o societate care dorește să pună biserica în tiparele ei ateiste darwinste, Dumnezeu caută și azi bărbați și femei care să apere adevărul cu prețul vieții lor răsturnând izvodorile și imaginațiile minții și orice gând să îl facem rob ascultării de Hristos (cf. 2 Corinteni 10:5). În cartea sa faimoasă, *Explore the Bible,* J. Sidlow Baxter arată ipoteza faptului că Evanghelia după Luca ar fi scrisă de către Luca generalului roman Teofil despre viața și lucrarea Mântuitorului și apoi despre activitatea Bisericii înființată de Isus cu scopul de a demonstra că religia creștină este una legitimă și de aceea ar fi bine să înceteze persecuția împotriva lor[15]. cred că Biserica este îndreptățită să se roage ca Dumnezeu să ridice apologeți care să astupe „gura oamenilor neștiutori și proști” (cf. 1 Petru 2:15) – după cum se exprimă apostolul Petru despre oamenii așa-zis învățați dar care nu au o înțelegere cubică a adevărului, ci doar una unilaterală. Pe lângă o gândire firească, naturală, creștinii posedă și una duhovnicească și de aceea pot judeca toate lucrurile din perspectiva lui Dumnezeu. Dar parcă așa cum subliniază Bill Bright:

> „mulți creștini au adoptat filozofia că toleranța trebuie să înlocuiască adevărul; că este îngustă și naivă ideea că trebuie să „impui” credința ta altora. Drept rezultat, mulți creștini nu împărtășesc credința lor altora. Ce este evanghelizarea agresivă? Evanghelizarea agresivă înseamnă a lua inițiativa de a vorbi despre Hristos în puterea Duhului Sfânt și de a lăsa rezultatele în mâna lui Dumnezeu. Cuvântul cheie este *inițiativă.* Noi nu trebuie să așteptăm ca alții să vină să ne ceară să vorbim despre Domnul Isus.”[16]

Apostolul Pavel afirma faptul că el este însărcinat nu numai cu proclamarea adevărului, dar și cu apărarea lui (Filipeni 1:16). Într-adevăr suntem nu pe un câmp de joacă, ci pe unul de bătălie; de aceea toate epistolele Noului Testament au de a face cu apologii mari pentru adevăr, dar în această luptă sunt chemați nu numai apostolii sau clericii, ci fiecare om născut din nou. În acest sens, apostolul Petru îi îndemna pe creștinii din Bitinia și din toată lumea următoarele:

> „fiți totdeauna gata să răspundeți oricui vă cere socoteală de nădejdea care este în voi; dar cu blândețe și teamă, având un cuget curat; pentru ca cei ce bârfesc purtarea voastră bună în Hristos să rămână de rușine tocmai în lucrurile în care vă vorbesc de rău”. (1 Petru 3:15,16)

---

[15] J. Sildow Baxter, *Explore the Book,* Academie Books, Grand Rapids Michigan, Zondervan Publishing, vol. VI, 1960, p. 9, 10

[16] Bill Bright, *How to Make Your Mark* , Campus Crusade for Christ, United States of America, 1983, p. 82, 84.

Se poate observa că apologia în favoarea adevărurilor absolute nu trebuie făcute doar din punct de vedere verbal, ci și nonverbal prin practicarea adevărului în viața de zi cu zi. Credem că Dumnezeu caută și azi oameni cu duhul fiilor lui Isahar, „care se pricepeau în înțelegerea vremurilor și știau ce trebuia să facă Israel" (1 Cr. 12:32) și ce să scrie și cum să vorbească în așa fel încât Crucea lui Hristos să strălucească în acest veac postmodern.

La formazione: un'esperienza personale

Roberto GIRALDO*

Rezumat: ***Formarea, o experiență personală.*** Exprienţa personală a unei lungi perioade de formare vocațională și intelectuală este edificatoare pentru instituțiile de formare vocațională de astăzi. Criteriile rigide, duritatea regulamentelor, strictețea programelor, nu pot pregăti individul pentru deschiderea spre celălalt, păstrarea valorilor personale într-o lume dinamică, întâlnirea cu lumea concretă în care trăim. Se poate vorbi despre un nou umanism: umanismul fragilității. Fragilitatea este legată de condiția existențială a omului, de istoricitatea existenței noastre, de limitele intelectule, de condiționările afective, economice și sociale. În acest context se impune o educați în spiritul noului umanism care devine o viziune conformă realității: omul nu poate cunoaște totul, este știință și mister. Eduația trebuie să țină cont de intelect, dar și de corporalitate, de afectivitate, de spiritualitate, toate armonizate în educarea persoanei și a personalității.

Cuvinte cheie: corporalitate, educație, formare, intelect, rațiune, umanismul fragilității.
Keywords: corporality, education, training, intellect, reason, humanism of fragility.

Ho un po' di paura a parlare di un tema così delicato, complesso e importante come la formazione. Anche perché non mi sento un "tecnico" della formazione e non saprei che consigli dare o quale metodo suggerire. Esporrò qui quanto appreso dalla mia vicenda personale, sperando di farvi partecipi di una esperienza che aiuti a riflettere.

Io sono entrato in seminario a 10 anni e praticamente – eccettuati in genere i pochi giorni di vacanza estive – ne sono uscito a 26. Dopo l'ordinazione sacerdotale sono stato mandato in Germania a studiare teologia. Lì oltre la difficoltà della lingua, mi trovai improvvisamente in un mondo completamente nuovo ed estraneo. Ebbi modo anche di conoscere molti italiani: quasi tutti emigrati dal Sud Italia. Mi accolsero con simpatia e mi chiesero di entrare nella loro squadra di calcio. Erano fieri di avere un frate francescano che giocava con loro e per loro e quando giocavo bene erano anche fieri di essere cattolici e mi incitavano gridando: "Viva la chiesa" e "Forza S. Pietro" visto che in quel tempo portavo la barba e i capelli un po' lunghi. Quando però scambiavo con loro alcune idee a proposito di problemi e preoccupazioni varie, percepivo come un distacco, una mancanza di sintonia: in parole povere mi fecero

* *Istituto di Studi Ecumenici San Bernadino*, Veneția

capire che parlavo bene, ma come da un altro mondo. Mi ricordo ancora quando, durante un colloquio, esclamai ad alta voce: "Ho capito. E' tutto da rifare"!

Ho avuto coscienza che la mia educazione, lunga, ottima e santa sotto tutti i punti di vista, non serviva a nulla e comunque non mi aveva preparato per il mondo in cui stavo in quel momento. Un mondo per me nuovo, anzi nuovissimo perché fatto soprattutto di relazioni, di incontri in un ambiente studentesco come quello degli anni settanta che aveva il desiderio di rompere ogni regola e ogni sistema. Era facile inebriarsi di tanta libertà e non ero più sostenuto o controllato dai formatori e nemmeno dal gruppo dei compagni coi quali avevo condiviso tutto il cammino vocazionale. Eppure ero stato formato con rigidi criteri, come è proprio di una educazione imperativa, proprio per essere utile alla chiesa e al mondo ed essere preparato ad ogni lotta. E quei criteri li avevo sempre compresi e condivisi razionalmente. E mi pare logico anche oggi che la formazione/educazione tenda in fondo a inquadrare il formando dentro determinate regole o canoni precisi dettati da un magistero che non può non riferirsi a un suo specifico modello di prete e ad una determinata spiritualità. Ma non siamo solo soggetti alla razionalità: dobbiamo fare i conti anche con i sentimenti, le pulsioni e l'affettività che non possono essere racchiusi in un sistema organizzato o entro criteri logici. Questi si capiscono, i sentimenti e il resto si sentono, si provano e obbediscono solo ai nostri bisogni, alla nostra povertà e alla nostra insicurezza.

Compito, quindi, dell'educazione dovrebbe essere quello di «tenere conto dei sentimenti e delle pulsioni che la biologia ha inscritto in ciascun uomo. I sentimenti sono infatti una parte determinante dell'esistenza». I seminari e i collegi, invece, non curano molto l'affettività e mirano, piuttosto, a portare «le nuove generazioni a vivere secondo criteri stabiliti dai padri, dalle leggi vigenti e dalle tradizioni non scritte.»[1]

Ora, tenere conto dei sentimenti, significa fare i conti con «l'incertezza che circonda la natura umana e il mondo in cui va in scena»,[2] o anche con «un insieme uomo-mondo dentro la fragilità».[3] Oggi, l'uomo non si percepisce più come "*faber fortunae suae*", ma vive un tempo di smarrimento, di crisi e di fine dei principi che lo fa vivere in uno stato di grande fragilità che potrebbe preludere a «un nuovo umanesimo: l'umanesimo della fragilità.»[4]

---

1 ANDREOLI V., *L'educazione (im)possibile. Orientarsi in una società senza padri*, ed. Rizzoli, Milano 2014, p. 27.
2 ANDREOLI V., *L'educazione (im)possibile,* p. 200.
3 ANDREOLI V., *L'educazione (im)possibile,* p. 200.
4 ANDREOLI V., *L'educazione (im)possibile*, p. 205.

La fragilità non va intesa in senso negativo, ma positivo. Non è sinonimo di debolezza che «è una condizione [come ci può illustrare bene la vecchiaia] in cui la forza è diminuita fino all'impotenza».[5] «La fragilità invece non si lega all'età, ma alle condizioni esistenziali dell'uomo, ai limiti di tutta la sua storia; e la morte è certamente il più drammatico.[6] La fragilità è legata ai limiti che sperimentiamo nella nostra esperienza, è legata a quell'oltre che probabilmente non potremo mai raggiungere. E' legata ai limiti del pensiero e ai limiti dell'affettività. Non si tratta, quindi, di mascherare la propria fragilità tramite un'educazione che guarda alla forza e all'efficienza, ma di educare a prendere coscienza dei propri limiti, a non spaventarci e a lavorare, piuttosto, con delicatezza e tatto sul reale, su ciò che siamo e non sull'immaginario di ciò che creano la nostra paura e la nostra fuga dalla realtà. Prendere, quindi, coscienza delle proprie fragilità diventa condizione per l'apertura all'altro, disponibilità a tessere relazioni, a lasciarsi aiutare, educare e accogliere. Pensiamo alla creta nelle mani di un vasaio o al vetro nelle mani di un vetraio: proprio nella loro fragilità sta il segreto dei capolavori che vengono continuamente creati.

«Parlare di questi temi non deve meravigliare in un contesto incentrato sull'educazione, che non può essere ridotta a una tecnica, a una professione, ma è qualcosa che esprime la visione dell'uomo dentro il mondo. Anzi, è tempo di parlare di umanesimo, proprio per rifondare sulla sua base i paradigmi che devono farsi guida anche dell'educazione.

E, dentro l'umanesimo della fragilità, è soltanto possibile un'educazione della fragilità»[7] che non va mai nascosta perché è la nostra condizione esistenziale ed è l'unico modo per conoscere i nostri limiti e i limiti in cui siamo immersi continuamente. Non dobbiamo mai dimenticarci «di essere fragili, che la nostra condizione umana è fatta anche delle fragilità»[8] che a volte tendiamo a nascondere inseguendo modelli di massima efficienza, forza, successo e via dicendo. «Bisogna riproporre il senso del limite e la saggezza, e leggere l'uomo come un insieme di conoscenza e di mistero.»[9] La formazione deve tenere conto della fragilità dell'uomo che ha bisogno della fragilità dell'altro perché solo così si creano legami che aiutano a vivere e a sondare maggiormente il mistero dell'uomo e dei suoi bisogni esistenziali e della convivenza tra persone.

Se ciò vale per tutti, vale ancora di più per la formazione dei futuri sacerdoti perché «Religioso richiama specificamente i legami affettivi… I sentimenti coinvolgono,

---

[5] ANDREOLI V., *L'educazione (im)possibile*, p. 200.
[6] ANDREOLI V., *L'educazione (im)possibile*, p. 201.
[7] ANDREOLI V., *L'educazione (im)possibile*, p. 205.
[8] ANDREOLI V., *L'educazione (im)possibile*, p. 211.
[9] ANDREOLI V., *L'educazione (im)possibile*, p. 211.

dunque, la figura del sacerdote perché egli stabilisce legami, e quindi costruisce con i fedeli un insieme. Come in una rete: un nuovo nodo modifica e rafforza anche tutti gli altri. E' il concetto stesso di corpo: una metafora molto efficace della Chiesa. La Chiesa come corpo mistico, corpo che non si vede, che dunque è misterioso ma reale, dove ognuno è presente con il proprio corpo, ma è anche frammento del corpo totale, quello appunto che non si vede.

Mi piacerebbe che la Chiesa si occupasse del cielo, di come aiutare a raggiungerlo, di contribuire a dare il senso alla vicenda umana, ad aiutare la costruzione di un umanesimo che non si rende possibile senza inserire la morte.

Ma voglio tornare ai legami religiosi, a quella solidarietà, a quella appartenenza che serve per vincere la paura del mistero e della fine, del dramma della morte. Ognuno ha bisogno di dare una risposta a questo limite, a questo destino misterioso …

Ma oltre alle grandi paure esistenziali l'uomo ha a che fare con quelle del quotidiano, con le delusioni, con i problemi della propria salute, con lo status sociale che angustia il futuro, in particolare quello dei figli. E' questo il clima della vicenda esistenziale e della fatica di vivere: che passa attraverso quella di nascere, poi di crescere, fino alla paura della vecchiaia, sulla soglia del *redde rationem*.

E non bastano le risposte istituzionali che al massimo affrontano il problema immediato, l'urgenza, forse riescono a sedare le angosce per un tratto di futuro, senza mai giungere a quel futuro che va oltre ogni futuro terreno. Per affrontare questa dimensione, e dunque la paura nella sua precisa identificazione, serve la speranza.

E il sacerdote è colui che offre un legame di speranza. Parla di speranza, ma vive dentro la speranza. E la cosa che più colpisce a questo proposito è la presenza della Provvidenza. …

Il bisogno della grande salvezza è dentro il desiderio di ciascun uomo, anche se vi darà una connotazione differente. La grande speranza, risposta a una grande paura e al timore di non riuscire a compiere ciò che solo riuscirebbe a quietare l'animo. Quella inquietudine che così bene esplicita Agostino: "Inquieto è il mio cuore finché non riposa in te".

Ma se il sacerdote è la figura visibile di Cristo oggi nel mondo, allora il sacerdote diventa l'uomo della speranza, il distributore di speranza, intesa non come consolazione, ma come azione. Ogni suo gesto liturgico è un'azione di speranza. Questa è la essenza del prete che l'uomo del tempo presente ha bisogno di sentire e di conoscere.»[10]

[10] ANDREOLI V., *Preti. Viaggio fra gli uomini del sacro*, Piemme, Milano 2009, p. 70–74.

«Di che cosa la Chiesa ha più bisogno in questo momento storico? Sono necessarie riforme? Quali sono i suoi desideri sulla Chiesa dei prossimi anni? Quale Chiesa “sogna”?».

Di fronte a queste domande, papa Francesco disse:

> «Io vedo con chiarezza … che la cosa di cui la Chiesa ha più bisogno oggi è la capacità di curare le ferite e di riscaldare il cuore dei fedeli, la vicinanza, la prossimità. Io vedo la Chiesa come un ospedale da campo dopo una battaglia. È inutile chiedere a un ferito grave se ha il colesterolo e gli zuccheri alti! Si devono curare le sue ferite. Poi potremo parlare di tutto il resto. Curare le ferite, curare le ferite... E bisogna cominciare dal basso».

«La Chiesa a volte si è fatta rinchiudere in piccole cose, in piccoli precetti. La cosa più importante è invece il primo annuncio: “Gesù Cristo ti ha salvato!”. E i ministri della Chiesa devono innanzitutto essere ministri di misericordia. … Le persone vanno accompagnate, le ferite vanno curate».

> «Come stiamo trattando il popolo di Dio? Sogno una Chiesa madre e pastora. I ministri della Chiesa devono essere misericordiosi, farsi carico delle persone, accompagnandole come il buon samaritano che lava, pulisce, solleva il suo prossimo. Questo è Vangelo puro. Dio è più grande del peccato. Le riforme organizzative e strutturali sono secondarie, cioè vengono dopo. La prima riforma deve essere quella dell’atteggiamento. I ministri del Vangelo devono essere persone capaci di riscaldare il cuore delle persone, di camminare nella notte con loro, di saper dialogare e anche di scendere nella loro notte, nel loro buio senza perdersi. Il popolo di Dio vuole pastori e non funzionari o chierici di Stato. I vescovi, particolarmente, devono essere uomini capaci di sostenere con pazienza i passi di Dio nel suo popolo in modo che nessuno rimanga indietro, ma anche per accompagnare il gregge che ha il fiuto per trovare nuove strade».[11]

E forse pensando proprio a pastori di tal genere, il papa durante la sua visita a Milano, il giorno della solennità dell’Annunciazione del Signore, alla domanda di una catechista sul come formare i ragazzi, rispose:

> «Io consiglierei un’educazione basata sul pensare–sentire–fare, cioè un’educazione con l’intelletto, con il cuore e con le mani, i tre linguaggi. Educare all’armonia dei tre linguaggi, al punto che i giovani, i ragazzi, le ragazze possano pensare quello che sentono e fanno, sentire quello che pensano e fanno e fare quello che pensano e sentono. Non separare le tre cose, ma tutt’e tre insieme. Non educare soltanto l’intelletto: questo è dare nozioni intellettuali, che sono importanti, ma senza il cuore e senza le mani non serve, non serve. Dev’essere armonica, l’educazione. Ma si può dire anche: educare con i contenuti, le idee, con gli atteggiamenti della vita e con i valori. Si può dire anche così. Ma mai educare soltanto, per esempio, con le nozioni, le idee. No. Anche il cuore deve crescere nell’educazione; e anche il “fare”, l’atteggiamento, il modo di comportarsi nella vita.»[12]

---

[11] Intervista a Papa Francesco di Padre Antonio Spadaro lunedi 19 agosto, in *Osservatore Romano*, anno CLIII, n. 216, sabato 21/09/2013).

[12] Cfr. Discorso del santo Padre Francesco in occasione della sua visita pastorale a Milano, Incontro con i ragazzi cresimati, Solennità dell'Annunciazione del Signore, Stadio Meazza – San Siro, Sabato,

Il segreto di una buona formazione, credo stia proprio nel raggiungere l'armonia delle tre dimensioni in se stessi. Non importa chi si è e quante doti si possiedono, ma è importante conoscersi e accettarsi così come si è, sapendo che proprio sulla nostra fragilità possiamo costruire relazioni vere e legami forti che ci aiutano a crescere e, se necessario, a correggerci. L'armonia non è una dote speciale, ma una condizione fondamentale per essere liberi, contenti di sé, onesti con se stessi e malleabili come la creta nelle mani del vasaio o il vetro che mi piace pensare possa modellarsi secondo il soffio dello Spirito.

Per questo penso che al di là di tutto quello che ci danno di buono i vari sistemi educativi, è fondamentale essere educati al senso del mistero. Intendo anche il mistero dell'uomo oltre a quello di Dio. Ciascuno di noi è mistero a se stesso e per questo dovrebbe guardare alla sua vita e a quella altrui con rispetto, con amore e benignità e con sentimenti di pazienza e attesa: viene qualcuno, viene qualcosa comunque si viva. Se abbiamo la consapevolezza che quanto ci accade non è mai dovuto al caso e che tutto, nel bene o nel male, ha un significato, una finalità, noi incontriamo Dio ed entriamo nel suo mistero. Mistero che può essere illuminato solo dal volto di Gesù Cristo: in lui sentiamo il Padre vicino a noi chiamarci "figli" e chinarsi su di noi per abbracciarci quando ritorniamo a Lui. Lo sentiamo, sempre in Gesù Cristo, camminare con noi lungo le strade della vita come nostro pastore, medico e anche come Consolatore o Avvocato. Se coltiviamo e viviamo questa dimensione misterica della nostra vita, non si perderà mai del tutto l'eco di quella voce che ci ha dato un nome, una dignità di figli e una missione.

E' questo per me il vero senso dell'educazione: proprio come ci dice la radice latina (*educere*), si tratta d'essere tolti dal mondo di un non-senso ed essere condotti (*conducere*) in una dimensione che ha il senso del mistero e del sacro. In quel mondo cioè dove la razionalità con tutte le sue spiegazioni si rivela in tutta la sua inconsistenza.

Venezia un giorno qualsiasi e, come tutti, importante!

25 marzo 2017. Ribadirà lo stesso concetto alla fine del discorso: «E voi educatori, come dovete portare avanti l'educazione, con quale linguaggio? Con quello della testa, con quello del cuore e con quello delle mani!»

Episcopia Greco-Catolică de Oradea și episcopatul „luminat” european

Ioan Horga*

Résumé : ***L'Évêché Gréco-Catholique d'Oradea et l'épiscopat « lumineaux » de l'Europe.*** L’élite roumaine de Transylvanie et d’Hongrie passe, à la fin du XVIIIème siècle sous la forte influence des lumières. Le clergé supérieur, notamment le gréco-catholique, a formé le squelette des chevaux de connexion à ce mouvement européen. Dans le travail présent nous nous proposons qu’à partir du phénomène de l’épiscopat « lumineux » de l’Europe, trouvions des ponts de liaison dans le cadre du jeune évêché gréco-catholique d’Oradea. Par les particularités du milieu politique, social et culturel dans lequel il a activé, par leur mobilité spatiale dans la région de l’Europe Centrale et par la mobilité intellectuelle, le clergé supérieur de l’Evêché gréco-catholique d’Oradea a prouvé des qualités certes pour être intégré dans le phénomène européen de l’épiscopat « lumineux ».

Mots clés : l’Evêché gréco-catholique d’Oradea, Illuminisme, l’épiscopat « lumineux », Samuil Vulcan.
Cuvinte cheie: Episcopia Greco-Catolică de Oradea, iluminism, episcopat „luminat”, Samuil Vulcan.

Elita românească din Transilvania și din Ungaria trece, la finele sec. XVIII sub puternica influență a luminilor. În raport cu alte regiuni europene, în care această mișcare este susținută prin activitatea artiștilor, filosofilor, comercianților și a unei branșe a nobilimii, în aceste regiuni, unde locuia populația românească, reprezentantul mișcării iluministe a fost clerul superior.

În fapt, ce este episcopatul „luminat” european? Noțiunea de episcopi luminați o găsim analizată în cartea lui Bernard Plongeron, *La vie quotidienne du clerge francais au XVIIIe siècle,* care prezintă câteva figuri importante care marchează perioada premergătoare revoluției franceze și în timpul acesteia[1]. Cea mai cunsocută figură a fost cea a cardinalului Etienne-Charles de Lomenie de Brienne (1727–1794)[2]. Istoriografia despre Europa Centrală și de Est a consacrat deja unele figuri de episcopi ce sunt circumscriși fenomenului episcopatului „luminat”: arhiepiscopul de Salzburg,

* Professeur à l’Université d’Oradea, Roumanie
1 Bernard Plongeron, *La vie quotidienne du clergé français au XVIIIe siècle,* Paris, 1974, p. 91–112
2 *Ibidem*

contele Colloredo[3], episcopii de Hradec Kralove sau de Ljubljana, care au primit reputația de prelați „filosofi”[4]. Funcția bisericii care „condamnă”, specifică în activitatea acesteia în Franța secolului XVIII-lea[5], se estompează în aceste regiuni în favoarea funcției de a ajuta și de a se implica activ.

Pornind de la aceste date, ne-am întrebat dacă nu avem exemple similare și în spațiul românesc, dat fiind activitatea unor episcopi, în cazul nostru pastori ai diecezei greco-catolice de Oradea. În ceea ce privește evoluția în epocă a episcopiei greco-catolice de la Oradea, trebuie să facem două remarci asupra drumului înaltului cler către Lumini. Mai întâi, el asimilează noile idei de o manieră foarte activă. Prin aceasta, el se acordă pe de o parte cu spiritul critic local, născut din acțiunea lui Inochentie Micu-Klein și din *Supplex Libellus Valachorum* de la 1791–1792, iar pe de altă parte, el se racordează spiritului critic religios european, care se hrănește din janseism, din galicanism, din febronianism, din Aufklarungul catolic și din jozefinism. În al doilea rând, se poate bănui că el nu numai că asimilează toate aceste idei, dar în același timp el le difuzează în mediile mai puțin instruite. Din această perspectivă, filosofia luminilor va fi principalul mijloc de întărire și de difuzare a acestui nou spirit critic.

Urmele sale se pot observa și la elita ecleziastică de la Oradea. Mai întâi, se poate întâni și la ea acea impresionantă încredere în posibilitățile rațiunii umane „cu condiția ca ea să nu atingă dogmele”[6]. Se poate bănui la ea și o imensă încredere în știință și în progresul tuturor activităților umane. Totodată, se observă că elita ecleziastică se forțează mai bine să dimensioneze spațiul social al clerului: ea se apleacă asupra situației sale materiale și asupra privilegiilor sale din societate. Este o atitudine care este foarte comună și clerului european din această epocă. Se observă peste tot o voință de apărare a clerului contra abuzurilor puterii[7]. În același timp, această elită se angajează energic în regenerarea bisericii și în progresul religiei. Biserica trebuie, în ochii acestei elite, să răspundă victorioasă la atacurile filosofilor și să recâștige încrederea ansamblului de credincioși. În sfârșit, și aceasta este o particularitate a regiunilor atinse de spiritul caritabil al Aufklärungului, înaltul cler greco-catolic de la Oradea manifestă o mare atenție față de aspectele sociale ale religiei. El se forțează să lupte contra superstițiilor populare. El caută de asemeni

---

3 Sylvain Reb, *L'Aufklarung catholique à Salzburg : Les réformes religieuses du prince archevêque Hieronimus von Colloredi (1772–1803),* Thèse de doctorat soutenu devant l'Université de Sorbonne, 1993, passim.

4 J.ean Bérenger, *L'Histoire de l'Empire des Habsbourg (1273–1918),* Paris, Fayard, 1990*,* p.511.

5 J. Quenart, *Les hommes, l'Eglise et Dieu dans la France du XVIII siècle,* Paris, 1978, p. 278.

6 ***, *Histoire des catholiques en France de XVe siècle à nos jours* (sous la direction de F. Lebrun), Paris, 1980, p.257.

7 *Ibidem*, p. 258.

să-i sfătuiască pe enoriași asupra creșterii animalelor, asupra culturii noilor plante, asupra practicării unei economii de schimb etc. Într-un cuvânt, se poate spune că clericii români sunt preocupați de crearea unor structuri sociale noi, în pas cu epoca economiei capitaliste ce se anunța. Prin sfaturile lor despre valorificarea produselor agricole, clerul greco-catolic din dieceza de Oradea a încurajat poate apariția unei categorii de comercianți agricoli în rândul credincioșilor din dieceză.

Acest aspect particular al elitei greco-catolice românești se înscrie într-un despotism luminat, cunoscut în epocă în zona Aufklärungului catolic, rezultat al conjugării concepției deiste cu reformismul luminat. În Franța, Revoluția fiind aproape, aerul timpului a penetrat biserica: bunul paroh devine foarte util pentru a răspândi morala, a citi edictele regale, a încuraja folosirea vaccinurilor sau a tuberculilor la cultura cartofului[8].

Toată această activitate a clericilor greco-catolici de la Oradea se sprijină pe un spirit critic nou, pe o mentalitate nouă, fondată pe o mobilitate fizico-geografică, intelectuală, lingvistică sau pragmatică. Toate aceste acțiuni se caracterizează în paralel printr-o voință de centralizare și punere în ordine a administrației diecezei.

1. Mobilitate fizico-geografică la clericii greco-catolici de la Oradea

Contactele umane în epoca luminilor se ameliorează peste tot în Europa. Călătoriile lungi sunt din ce în ce mai frecvente. Dacă, până către 1750–1770, se poate vorbi de o Europă spirituală franceză, începând din 1770–1780, se pot observa mai mulți poli europeni. Alături de Europa franceză, se afirmă una engleză, una germană, una nord-italiană și una austriacă. Această mișcare către limitele geografice ale Europei se accelerează, propagându-se dinspre aceste centre către periferie și invers.

În acest tumult, elita românească este de asemenea antrenată; ea se vede din ce în ce mai mult atrasă către Viena, centrul cultural european cel mai apropiat. Ameliorarea drumurilor dinspre Transilvania, Ungaria și capitala imperiului permite efectuarea unor călătorii mai rapide. Proximitatea geografică dintre Oradea și Viena (450 de kilometri) și Buda (250 de kilometri) explică din ce motive călătoresc așa de des reprezentanții înatului cler din dieceza greco-catolică către aceste orașe.

Până la 1784, se merge la Viena aproape în exclusivitate pentru studii. Mai târziu, scopul acestor voiaje devine fie politic, în special în epoca *Supplex Libellus Valachorum,* fie pentru treburi religioase. Episcopii fac deseori călătorii la Viena: Moise Dragoș – de două ori între 1777 și 1782[9]; Ignatie Darabant – de trei ori între 1788 și 1792[10];

---

8 Gerard Cholvy, *La religion en France de la fin du XVIIIe siècle à nos jours,* Paris, 1991, p.6–7.
9 Iacob Radu, *Istoria diecezei Romane –Unite a Orazii Mari,* Oradea, 1932*,* p.44–47.

Samuil Vulcan de cinci ori între 1806 și 1814[11]. În timpul șederii lor la Viena, ei au putut vizita muzeele și grădina zoologică a palatului imperial[12].

În cursul călătoriilor, episcopii de la Oradea se opresc la Buda, fie pentru a vizita parohia greco-catolică de acolo, fie pentru a face unele demersuri administrative pe lângă imprimeria Universității din Buda[13], care publica cărți și pentru români.

Acest gust pentru călătorii se regăsea peste tot în Europa. Se remarcă simultan și un mare interes pentru literatura de voiaj, unul din subiectele favorite ale elitelor europene din epoca luminilor. Prin intermediul scrierii *Expédition autour du monde de l'amiral britannique John Bryon et son naufrage sur les côtes de Patagonie*, inteligheнția românească de la Oradea face poate „călătorii" imaginare în regiunile exotice ale Americii de Sud[14]. De asemenea, ea descoperă lumea arctică prin intermediul lucrării *Journal de voyage du marquis de Courtanvaux sur la frégate „Aurore"*[15].

Elita românească de la Oradea nu călătorește la mari distanțe, ca elitele din Europa occidentală. Clericii orădeni parcurg distanțe de maximum 500 de kilometri, ceea ce le dă ocazia să cunoască direct Austria, Ungaria, Ucraina și bineînțeles Transilvania. Dacă asupra acestor regiuni, ei dispun de o bogată informație directă cu caracter geografic[16] și istoric, asupra Europei occidentale bănuim că dispun mai mult de o informație indirectă, în special livrescă. Pentru regiunile periferice ale Europei, cele iberice, septentrional și orientale, ei manifestă un slab interes.

Există totuși o excepție de la regulă: regiunile românești de la sud și răsărit de Carpați. Cu aceste regiuni, în ciuda tuturor neînțelegerilor dintre biserica greco-catolică românească și ierarhia ortodoxă pe teme confesionale, clericii de la Oradea mențin totdeauna contacte intense.

Privitor la acest interes al clericilor de la Oradea pentru regiunile românești extra-carpatice, se pot formula două remarci. Mai întâi, aceste preocupări se pot încadra în acel interes mai general al Europei față de problema „moștenirii" Imperiului otoman. Se cunoaște deja că, după pacea de la Kuciuk-Kainargi (1774), regiunile românești de la sud și de la est de Carpați sunt vizitate de către numeroși comercianți, misionari, călători care află în drumurile lor informații despre istoria și geografia acestor regiuni.

---

[10] *Ibidem*, p.74–82; Gheorghe Gorun, "Contribuții la biografia și la activitatea episcopului Ignatie Darabant", în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai,* Seria Historia, 1991, 1–2, p.53–55.

[11] I.Radu, *op.cit.,* p.92–104; Samuel Domokos, *A Budai Egyetemi Nyomda román Kiadványának a documentum (1780–1848),* Budapest, 1982, nr. 130.

[12] *Ibidem*, p.90–92.

[13] S.Domokos, nr. 130.

[14] C'est l'édition de Londres, 1768 (*Cat. A.* 544); à voir également *The New Encyclopedia Britanica,* Chicago, 1974–1987, vol. II, p. 697.

[15] Edition de Francfort, 1777 (*cat.B.* 635)

[16] Ant. Fr. Busching, *Neue Erdbeschreibung*, 6 tom., Hamburg, 1770–1773 (*Cat. B.* 575; *Cat. C.* 982; 1323; 1368; *Cat. E.* 1997).

Relatările unor călători despre aceste regiuni au putut constitui o lectură foarte gustată de către elita de la Oradea[17].

Însă interesul clericilor de la Oradea pentru aceste regiuni transcarpatice reflectă îndeosebi dezvoltarea conștiinței identității naționale. Din această optică, episcopul Samuil Vulcan acordă un larg sprijin imprimării *Bibliotecii românești*[18], revistă care a circulat în Moldova și Țara Românească.

Deschiderea clericilor greco-catolici de la Oradea către geografia Europei occidentale vorbește și despre opțiunile lor culturale și intelectuale. Ei aspiră să se identifice cu cosmopolitismul elitelor luminate occidentale; clericii români nu se vor deda niciodată la adoptarea cosmopolitismul luminilor, caracterizat prin universalitate și integrare în *République des lettres.* Rămânând foarte atașați valorilor spirituale românești, acești clerici dezvoltă din contră un spirit național. Oscilația iluminiștilor români între cei doi poli, universal și național, rezultă după părerea noastră din faptul că națiunea română era încă la începutul afirmării sale. Deci luminile românești se află în situația de a susține afirmarea identității naționale a poporului român.

2. Mobilitatea intelectuală a clericilor greco-catolici din Oradea

Activitățile intelectuale ale înaltului cler de la Oradea acoperă o largă gamă de domenii: de la teologie până la filologie, de la filozofie până la știință. O analiză superficială a afinităților lor intelectuale ar putea să lase să se creadă că ele se mărginesc la domeniul religios și la limbajul teologic de care are el nevoie pentru a îndeplini funcțiile sale, dar privite mai aproape, se constată că aceste afinități ies din limitele utilitarismului Contra-Reformei și se angajează net în pragmatismul despotismului luminat jozefinist. Cităm aici ideea lui Paul Hazard „chiar și popoarele de la periferia Europei care erau îndepărtate de mișcarea generală, prin caracterul particular al limbii lor și al individualismului lor, puțin câte puțin se raliază unei veritabile unități destinate să reconstruiască un suflet european"[19].

---

[17] J. Louis Carra, *Histoire de la Moldavie et de la Valachie,* Neuchâtel, 1781 (*Cat. C.* 1177); Fr. W. Bauer, *Mémoires historiques et géographiques sur la Valachie,* Francfurt-Leipzig, 1778 *(Cat.B.* 924); *Observazioni Storiche naturali e politiche intorno la Valachie e Modavia,* Neapole, 1788, *(BOERO*, nr. 10038).

[18] En 1821, Zaharia Carcalechi, censeur des livres roumains imprimés à l'Université de Buda, publie *Biblioteca românească (La Bibliothèque roumaine),* revue qui devait paraitre chaque semaine. Jusqu'à 1829, elle a été publiée accidentellement. Depuis 1829 à 1834, elle apportera couramment aux roumains des nouvelles et des informations utiles concernant l'agriculture, les livres parus (G. Călinescu, *Istoria literaturii române,* ediția a II-a, București, 1988, p.124).

[19] P. Hazard, *La pensée européenne du XVIIIe siècle. De Montesquieu à Lessing,* IIème édition, tom II, Paris, 1963, p.233.

Dintre domeniile științei care au atras atenția elitei de la Oradea se distinge medicina. Astfel, episcopul Samuil Vulcan este foarte atașat acestui domeniu. De la el se cunoaște un *Tratat despre vindecarea morburilor poporului de la țară*[20], destinat oamenilor cu puțină știință de carte. Lucrarea conține multe soluții practice și foarte empirice, dar și sfaturi cu caracter științific, care nu au putut fi traduse în limbaj popular[21].

O altă lucrare a lui Vulcan, *Sfaturi pentru combaterea variolei*, analizează consecințele maladiei în statele europene. Statistica utilizată de episcopul orădean pune în evidență o largă informație. În această broșură, Vulcan cere preoților să facă cunoscute metodele terapeutice pentru combaterea bolii printre credincioși[22].

De asemenea, se poate vorbi de interesul său pentru medicină și prin prisma bogatului fond de carte de această factură din biblioteca diecezană. Astfel, aici se găseau: J. Stock, *Praecepta medico-practica,* Viennae, 1789[23], S. Tissot, *Essai sur les maladies des gens du monde*[24]*,* Lausanne, 1781; Dr. Plank, *Elementa medicinae et chirurgiae forensis,* Vienne, 1786[25]; Dr. Ioanis Pauli, *Dissertatio inauguralis physiologiae-phatologica,* Pest, 1834[26]; Albrecht von Haller, *Primae liniae phisiologiae,* Gottingae, 1780[27]; Michael Furst, *Compendium chemico-medicum*, Viennae, 1752[28];

[20] Daniel Roche, *Les Républicains des Lettres. Gens de culture et Lumières au XVIIIe siècle,* Paris, 1988, p. 255–257.

[21] Dumitru Ghișe, Pompiliu Teodor, *Fragmentarium Iluminist,* Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1972, p.241–242, rappellent parmi les inspirateurs de l'œuvre de Samuil Vulcan aux médecins D. Rosen et Van Swieten.

[22] Cette œuvre a paru à Buda en 1823.

[23] Johann Ant. Stock (1707–1759), médecin allemand, auteur de nombreux livres de médecine : *De mortis numorum; De emendations temperamentorum, De partibus hominis essentialibus (GDU,* vol. 14, p. 1110). Ces livres ont été imprimés ensemble dans l'édition de Vienne de 1789 (*ADB,* vol.36, p. 280), qu'on trouve a Oradea aussi (*Cat. C.* 1091)

[24] *Cat.C.* 1250. Simone André Tissot est le célèbre médecin suisse qui a mis les bases d'un plan de réforme pour le traitement médical « des métiers » action qui marque le début de la médecine sociale (M. Valentin, "Histoire de la médicine du travail et de l'ergonomie" en *Histoire de la médicine et de la pharmacie et de l'art dentaire et de l'art vétérinaire,* (collection dirigée par Jaques Poulet, Jean Charles Sourina et Marcel Martigny), (abréviation *HMFDV)*, Paris, vol. VII, Paris, 1980, p.55).

[25] *Cat.C.*1088; Dr. Joseph Jacob von Plank, médecin autrichien, professeur d'anatomie, de chirurgie et d'obstétrique à l'Université de Buda. A partir de 1780, il est professeur de l'Académie militaire de médecine et chirurgie de vienne, directeur de Feldpatheken et de Feldstabchirurgieninstitut. Il est l'auteur de nombreux travaux de chirurgie, d'anatomie et de dermatologie. Il est le père de la dermatologie moderne (*ADB,* vol.126, p.272 et André Basset, René Burgon, "Histoire de la maladie de la Peau", en *HMFDV,* vol. IV, Paris, 1978, p.336.

[26] *Cat. B.*875; Johann Wilhelm Pauli (1658–1723), médecin allemand, professeur de physiologie à l'Université de Leipzig. Son travail, qui a été imprimé à Pesta, est une nouvelle édition de *Speculationes observationes anatomicae.* Cette œuvre représente un véritable best-seller scientifique de l'époque (*GDU,* vol.12, p. 427).

[27] *Cat. C,* 1238; Albrecht von Haller (1708–1777), physiologiste, botaniste, anatomiste suisse. Son travail paru à Oradea est une réimpression plus courte de *Elementa physiologiae corpororis humani,* paru à Lausanne en 1765, dans lequel il explique la plus importante découverte de la physiologie, la

Frederich von Dr. Ritter, *Die Heilung der Krankhaften verwenden,* Leipzig, 1825[29]; G. Baglin, *Opera omnia practica et anatomica,* Lyon, 1704[30].

Este posibil ca și conținutul acestor lucrări să fi fost vulgarizat prin numeroasele sale circulare pentru a fi înțeles de credincioșii puțin instruiți. Biserica este, poate, pentru Vulcan un loc nu numai pentru vindecarea sufletului, ci și locul în care se pot afla lucruri despre îngrijirea corpului.

În ceea ce privește raportul între știința medicală a acestor timpuri și acțiunile episcopului Vulcan, se poate spune că el face parte dintre reprezentanții clerului dornici să facă apel la știință pentru a ameliora greutățile poporului. Această atitudine se opune într-o anumită manieră tezei formulate recent de către Georges Minios în *Eglise et la science.* Potrivit acestei teze, la sfârșitul sec. XVIII și la începutul sec. XIX, între biserică și știință se desfășoară un iremediabil război, în care omul era terenul de confruntare între cele două. Această dispută se derulează între confesor și medic la căpătâiul bolnavului[31].

Această teză este valabilă în ceea ce privește Europa occidentală, dar după opinia noastră ea trebuie să fie nuanțată atunci când se vorbește despre estul Europei. În această regiune, medicul este foarte rar, iar singurul confesor este preotul, atât pentru suflet, cât și pentru trup. Episcopul de Oradea, convins de această dimensiune particulară, încearcă să însărcineze biserica, să facă educație sanitară poporului. Metaforic vorbind, în est cursa între biserică și medicină nu număra decât un singur concurent.

Se poate, deci, spune că Samuil Vulcan face parte dintre episcopii pregătiți pentru dialogul spiritual cu timpul lor. Prin activitatea sa, el face ca biserica să răspundă nevoilor efective ale oamenilor. Se cunoaște că activitățile de mecenat ale acestor prelați sunt influențate de către concepția Aufklärungului catolic. În schimb, se cunoaște puțin despre influența Aufklärungului catolic asupra activităților caritabile ale episcopului greco-catolic de la Oradea. În ceea ce privește aceste activități, nu trebuie să se excludă dimensiunea națională a acestei atitudini.

Se pot adăuga de asemenea alte exemple pentru a defini mai bine mentalitatea *inteligenției* românești de la Oradea în această epocă. Astfel, Ioan Corneli, unul dintre fidelii colaboratori ai lui Samuil Vulcan, se interesează de medicină. În biblioteca

théorie de l'irritabilité, qu'il considère notamment distincte de sensibilité et comme une force qui réside dans les fibres musculaires (*GDU,* vol. 9, p.37)

[28] *Cat.A.*129.

[29] *Cat. C.* 1166.

[30] *Cat. B.*648; Georgius Baglini (1667–1707), médecin italien (Gino Greco, *Le livre italien dans la société française au XVIII^e siècle,* Thèse 3^e cycle, Paris 4, 1981, p. 141.

[31] G. Minios, *L'Eglise et la science. Histoire d'un malentendu*, vol. II, Paris, 1991, p. 209–214.

sa, se găsesc interesante broșuri conținând sfaturi practice despre dieta cotidiană[32], despre tratamentul maladiilor pulmonare[33], despre miopie[34] și despre calviție[35]. Achiziționând aceste cărți privind bolile bătrâneții la 65 de ani[36], Ioan Corneli pare a fi grijuliu față de zilele bătrâneții; aceasta lasă să se înțeleagă o mentalitate modernă caracteristică celor din *upper middle class-ul* Europei occidentale din primii ani ai sec. XVIII[37]. Aceste cărți i-au putut constitui referințe științifice pentru sfaturile medicale pe care credincioșii și clerul parohial le cereau constant clerului episcopal. Constatăm în treacăt, că Ioan Corneli pare mai preocupat de mijloacele laice de conservare a sănătății și de prelungire a vieții decât de rugăciune pentru vindecarea bolilor[38].

Intelighenția de la Oradea este de asemenea deschisă cunoașterii istoriei naturale și științelor despre natură: ea își procură cărți și în special broșuri de vulgarizare științifică. Printre lucrările care au lăsat profunde urme în mentalitatea clericilor de la Oradea, se pot nota *Histoire naturelle*[39] a lui Buffon și *Contribuții la istoria naturală*[40] a celebrului profesor și naturalist german H. Fr. Link. Potrivit concepției lui Buffon, pământul ar avea mai mult de 75.000 de ani; acesta este un gen de informație pe care cititorii acestor cărți o puteau descoperi[41]. Aceste lucrări transmit de asemenea convingerea că omul este o creatură socială și că societatea umană nu este decât una dintre sferele Universului. Aceste lucrări pregătesc ideea că omul este stăpânul tuturor lucrurilor; acesta pare a fi locul comun în care se întâlnesc Luminile europene în concepție[42].

Bănuim că teologii de la Oradea nu au achiziționat aceste cărți numai dintr-o motivație erudită, adică pentru a le transforma în simple referințe bibliografice; se poate afirma că este spiritul pragmatic al jozefinismului cel care îi îndeamnă să-și procure cărți de vulgarizare științifică. Astfel, Samuil Vulcan pare a fi la curent cu toate aceste lucrări ce puteau fi utile mediului țărănesc; în a sa bibliotecă se găsea o

---

32 ***, *Anweisung zu einer naturgemässen Lebensordnung sowohl für Kranke, die gesund werden, als für Gesunde, die gesund bleiben wollen. Ein zweckmässiger Auszug aus der DIATIK der berhumsten Arzten der neuesten Zein*, Praga, 1824 (*BEORO,* nr. 11806)

33 ***, *Was hat man zu tun eine schwache Brust zu starken, des Laugensucht, vorzubeugen und sie zu heilen,* Leipzig, 1824, (*BEORO,* nr. 11 806).

34 ***, *Die Kunst gesunde Augen,* Leipzig, 1824, (*BEORO.* nr. 11806)

35 ***, *Erprobte Mittel das Ausgeben der Harre zu verhindern den Haarwuchs,* Leipzig, 1824.

36 Ioan Corneli a vécu 88 ans (1760–1848) (I. Radu, *op.cit.,* p. 209)

37 P. Chaunu, *Civilizatia Europei Luminilor,* Bucuresti, Ed. Meridiane, 1986, vol.1*.,* p. 298.

38 *Ibidem.*

39 C'est une édition allemande de Brno (Troppau), 1772–1804 (*Cat.A.*149)

40 H.Fr.Link, *Beiträge zur Naturgeschichte,* Linz, 1808 (*Cat.B.,* 599).

41 B. Jammes, "Le livre de science" en *Histoire de l'édition française…,* vol. II, p. 263. G. Minios, *op.cit.,* vol. II, p. 136.

42 B. Jammes, *op.cit.,* p.256–268.

broșură[43] despre lumea minerală, floră, faună și despre anatomia omului. Această broșură conține sfaturi despre lucrul pământului și despre creșterea animalelor; se referă apoi la metode empirice de calcul pentru calendarul agricol[44].

Nu se poate reduce acest interes al clericilor români numai la o motivație utilitară. O broșură despre electricitate[45] sau una despre mecanică[46] sunt fără îndoială instrumente utile pentru intențiile unui cler luminat de a putea explica anumite fenomene naturale, socotite semne ale cerului, reușind astfel să îndepărteze superstițiile din mentalitatea credincioșilor. Totodată, aceste broșuri dau informații practice despre confecționarea unor instrumente mecanice simple: scripeți, pârghii etc.; ele aduc de asemenea importante cunoștințe despre mecanica leibnițiană și newtoniană și despre logica carteziană[47].

Această ambivalență, cunoaștere și utilitarism, între care pendulează Vulcan, se poate vedea din constanta susținere acordată lui Gheorghe Șincai, Paul Vasici Ungureanu și Vasile Pop pentru apariția unor lucrări științifice, dar și pentru popularizarea lor. Lucrarea lui Șincai, *Povățuire către economia de câmp pentru folosul școalelor românești a celor din Țara Ungurească și părțile împreunate,* imprimată la Buda în 1806, s-a bucurat de interesul episcopului de Oradea, Samuil Vulcan, care este implicat în distribuirea ei[48].

Episcopul de la Oradea este, se pare, cel care copiază *Învățătura firească spre surparea superstiției norodului și Istoria naturii și a firii*, a lui Gh. Șincai[49]. Diferența în raport cu textul lui Șincai s-ar datora poate faptului că Samuil Vulcan a utilizat și noile achiziții din biblioteca diecezană, cum ar fi: Fl. Delham, *Institutiones psysicae*[50] și Joh. Frid. Cartheuser, *Pharmacologia Theoretico-practica*[51].

Printre cei care au beneficiat de ajutorul episcopului Samuil Vulcan se găsește și studentul în medicină de la Universitatea din Pesta, Paul Vasici Ungureanu. Vulcan îi ajută să imprime în 1833 *Dietetica* sau „învățături pentru apărarea sănătății”. Această lucrare conține următoarea dedicație făcută episcopului Samuil Vulcan: „Marelui Mecena al culturii române și binefăcătorului meu. Ești acela care nu numai prin

[43] Il y a un ex-libris de Samuil Vulcan sur *Allgemeines Volksbuch für Bürger und Landleute Vorzüglich in den S. S. Erbstaaten,* Praga, 1796 (BEORO, nr. 11651/1).
[44] *Ibidem*, p.226–232.
[45] *Praxis de l'électricité,* Vienne, 1775.
[46] *Naturalis philosophiae seu physicae tractato prior complexa generalem de corporibus doctrinam conscripta a Michaele Klaus*, Vienne et Prague, 1756. Ce livre se trouvait dans la bibliothèque de I. Corneli (*BEORO,* nr. 12342).
[47] *Ibidem*, pp. 155 et sqq.
[48] Ainsi, il offre un exemplaire de ce livre aux enfants de Vălani.
[49] *BAROM*, București, I, 1194/A.
[50] A Oradea il y a une section de Vienne 1753–1755 (*Cat. B.* 697)
[51] Edition de Berlin, 1765 (*Cat.A.*61)

cuvinte, nu numai prin lingușeli, ci prin acțiune arăți dorința arzătoare de a ilumina poporul tău" și apoi el continuă „fii fericit, poporul meu, că un om așa strălucitor a ieșit din sânul tău"[52].

Printr-o scrisoare circulară trimisă de către Samuil Vulcan la 27 noiembrie, 1825, în dieceza sa, el cere preoților să subscrie la lucrarea lui Vasile Pop, *Obstetrica*[53]. Este interesant de remarcat faptul că Vulcan face publicitate pentru o lucrare de obstetrică, știință ocultă pentru biserică. Dar acesta este un lucru în întregime explicabil ținând cont de disponibilitatea sa față de științele medicale, de care deja am pomenit.

Văzută prin această prismă, activitatea lui Samuil Vulcan este conformă spiritului teologiei luminilor care împacă cele două reprezentări ale clerului de „bun preot" și „agent fidel al statului", ce animă biserica occidentală după sec. XVII[54]. Vulcan pare, atât în calitatea sa de episcop, cât și în cea de om al cetății, să se integreze într-un proces de transformare a societății prin numeroase activități de utilitate socială. El pare a nu se preocupa foarte intens de perfecțiunea spirituală și de existențele religioase. El se aseamănă, din acest punct de vedere, episcopilor francezi, despre care M. Peronnet[55] și D. Roche[56] spun că sunt niște „privilegiați" în lume.

Se poate formula aici o observație. Se știe că cea mai mare parte a teologilor occidentali sunt apărătorii spiritului religios față de spiritul incisiv al științei[57]. La teologii români de la Oradea, din contră, frontiera dintre activitățile religioase și cele profane este mult mai puțin evidentă. Altfel spus, aceste două poziții diferite pot să reprezinte distanța la care se situează teologii români față de raționamentul lui Descartes și cel al lui Kant. Se știe că cei doi au căutat să hrănească teologia, cu concepțiile lor; în timp ce primul este ignorat de teologii occidentali, al doilea este familiar celor din Europa Centrală.

La Oradea se găsesc de asemenea alte manifestări de sincronism ale elitei românești cu mișcarea Luminilor. Hebdomadarele *Auszüge aus den besten litterarischen Journalen Europeas*[58] și *Ephemerides Vindobonenses*[59] pun *intelighenția* românească de la Oradea în contact cu principalele lucrări științifice imprimate în Franța, în

[52] I. Radu, *op.cit.,* p.104–105.
[53] I.Chindriș, "*Luministul Samuil Vulcan*", in *Crisia*, 1980, X, p. 586.
[54] D. Roche, *La France des Lumières,* Paris, 1993, p. 343.
[55] M.C.Peronnet, *Les évêques de l'ancienne France*, vol. II, Lille, 1977, t.2, p. 721–847.
[56] D.Roche, *op.cit.,* 325–327.
[57] J. Meyer, *op.cit.,* p. 126.
[58] *BEORO,* nr. 10612/1–2. Chaque volume possède un motto de Voltaire : "J'aime les gens de bien, mais je hais les cagots, Et je crains les fripons qui gouvernent les sots".
[59] *Ephemerides Vindobonensis ad annum MDCCLXXXI; MDCCLVI; MDCCLXXVII; MDCCLXXVIII-X (BEORO,* nr. 13588; 13727/1–2; 13728–30). Ces exemplaires ont fait partie de la bibliothèque d'Ioan Corneli.

Anglia și în Germania și cu principalele evenimente politice europene din anii 1776–1781.

Gustul pentru corespondență se dezvoltă de asemenea, ca dorința de a scrie și de a redacta scrisori frumoase. Se caută totodată să se acorde corespondentului titlul care îl va onora. Pentru aceasta, clericii orădeni se pare că fac apel la modelele din manuale epistolare, în special franțuzești. Astfel, este procurat *Recueil des lettres choisies, pour servir de suite aux lettres de Madame de Sévigne à Madame de Grignan, sa fille*[60], celebra lucrare epistolară a lui René Milleran, *Le nouveau secrétaire de la cour*[61]. Bănuim că o scrisoare bine făcută era un mare câștig de cultură, de educație și de seducție, relativ la nivelul social și la personalitatea celui care o redactează[62].

Libertinajul intelectual este un aspect al elitei luminate franceze, al nobilimii, burgheziei sau filosofilor[63]; este și un aspect al elitei românești, dar se poate observa că este un libertinaj moderat și mai individualizat. Nu se cunosc reuniuni de salon, în care se amestecă profesiuni și statute sociale diferite. Reuniunile elitei românești au loc în general la sediul episcopal, între persoane de același statut social, clerici.

Poate că o asemenea atitudine explică de ce teatrul comic, satira și pamfletul ocupă la această elită un loc secundar, imediat după filosofie, pe scara valorilor intelectuale. Biblioteca diecezană și bibliotecile private ale clerului greco-catolic sunt bogate în lucrări care critică moravurile societății. Lucrările cu un ton critic ale lui Petronius[64], prin valoarea lor morală, contribuie la înțelegerea unor lucrări inspirate din lumea clasică[65], cum sunt cele ale lui Marmontel[66], Fenelon[67] sau Metastasio[68].

---

[60] C’est l’édition de Dresda, 1753 (*Cat.C.* 1185)

[61] Dans *Cat.D.* 1761, manque le nom de l’auteur. Ce livre peut être attribué au célèbre grammairien français René Millerat, édition d’Amsterdam, 1763.

[62] M. Daumas, “Manuels épistolaires et identité sociale (XVI-XVIII[e] siècles)” en *Revue d’Histoire Moderne et Contemporaine,* 1993, 40, 4, p. 556).

[63] J. Meyer, *op.cit.,* p. 126–127.

[64] T. Petronius Arbiter, *Satyricon,* Leipzig, 1781 (*Cat. A.*1115)

[65] Sur une édition de l’œuvre de Cicero, parue à Lutetiae (Paris), 1644, se trouve l’ex-libris de Samuil Vulcan (*BEORO,* nr. 12207 et 12208).

[66] Une édition de *Belizarie*, de Paris, 1767 (*Cat.D.*1456; *CGLIBN,* vol.107, p. 258) et une autre de Vienne, 1769. (*Cat.E.* 1985).

[67] Les aventures de Telemanque sont connues dans une édition de Leipzig, sans année d’apparition (c’est en français *Cat.A*. 515), une édition de Francfort et Leipzig, 1766 (en allemand *Cat.E.*1981; *CGLIBN,* vol.50, p. 787) et une édition de Cassovie (Kosice), 1764 (en latin, *Cat. C.* 958).

[68] Le fondateur du classicisme autrichien Pietro Metastasio était apprécié a Oradea, tel que le démontre les deux éditions de son ouvre dramatique paru à Vienne en 1734 (*Cat.B.,* 617; 667; 705). Le lecteur de la bibliothèque diocésain pouvait lire les travaux de Metastasio rédigés avant de 1733 : *Didon abandonată, Caton* en *Utica, Artaxerxes, Demetrius, Attila, Sémiramis, Alexandru* en *India (Litteratura italiana*, Milan, 1977, vol. 3, p. 1945–1946).

De asemenea, clerul românesc de la Oradea citește cu pasiune fabulele lui Fontaine[69] și textele de inspirație satirică ale lui Molière[70] și Boileau[71].

Clericii greco-catolici orădeni descoperă teatrul francez și italian în timpul studiilor lor la Viena. Până în 1784, capitala imperiului cunoaște o atmosferă favorabilă producțiilor satirice. Este epoca celebrului pamflet a lui Eybel, *Ce este papa?*, apărut în 1782[72].

Seminariștii români de la Oradea, ce se aflau în capitala imperiului habsburgic, sunt atrași de arta dramatică. Deschiderea culturală produsă sub Maria Tereza permite mediului ecleziastic unit de la Blaj și apoi de la Oradea să intre în contact cu arta dramatică italiană, în special cu cea a lui Carlo Goldoni. Se știe că, în această epocă, Goldoni, veritabil Molière italian, a avut un enorm succes în imperiu și în special la Viena[73]; arta sa dramatică bănuim că a pregătit gustul pentru satiră al tinerei generații de clerici români care au studiat la Viena în epoca marilor pamflete (1780–1784)[74].

O altă sursă a libertinajului intelectual de la Oradea sunt autorii satirici ai Aufklärungului (Gellert, Rabener și Wieland); ei fac deliciile intelectuale austriece din timpul reformismului jozefinist[75]. Elita românească găsește în lucrările lui W. Gott. Rabener o critică mortală a semi-docților, a micilor meseriași, a preoților slabi, a șarlatanilor, a avarilor și a femeilor vanitoase și nebune[76]. *Inteligenția* de la Oradea apreciază alura pedagogică a acestor critici[77]; la Chr. Fr. Gellert, ea găsește un spirit critic mai moralizator[78]. Concluzionând, se pare că clericii români apreciază mult un model intelectual ce se situează între modelul criticii satirice a lui Wieland și modelul criticii filosofice a lui Kant.

---

69 La Fontaine, *Fables choisies,* Paris, 1660. (En *Cat.C.* 1351). D'après H.J.Martin, *op.cit.,* vol.2, pp. 710–711, c'est l'édition imprimée à Paris en 1660, par le célèbre éditeur Barbin, éditeur des grands classiques français et de la génération de 1660.

70 A Oradea il y avait une édition de l'œuvre de Molière, imprimée à Berlin, en 1700 (*Cat. C.* 1284). Cette édition était faite d'après celle de Paris, 1682, (P. L. Jacob, *La véritable édition originale des œuvres de Molière. Etude bibliographique,* Paris.1874, p. 74–88; GDU, vol.9, p. 408).

71 Nicolae Boileau-Despreaux, *Oeuvres,* Amsterdam, 1717 (*Cat. E.,* 1994; CGLIBN, vol. 14, p. 1180).

72 Paul P. Bernard, *Jesuits and Jacobins. Enlightenment and Enlightened Despotism in Austria,* Chicago, London, 1971,.p. 52.

73 Ioan Horga, *L'église gréco-catholique roumaine (uniate) de Transylvanie à l'époque des Lumières. L'évêché d'Oradea (1780–1830),* Thèse de doctorat défendue à l'Université de Reims Champagne Ardenne, 1995, p.480.

74 P.P. Bernard, *op.cit.,* p.52–74.

75 *Ibidem,* p.20.

76 H.Fr. Wessels, *Aufklärung,* Köningstein, 1984, p. 258–259; *ADB,* vol. 27, p. 80–81.

77 Wieland était le partisane de l'harmonie entre corps et âme dans la formation du caractère humain, idée présentée dans le roman *Geschichte des Agathons* (H. F. Wessels, *op.cit.,* pp. 106–111). Ce roman se trouvait dans une collection *Sammlung der poetischen und prosaischen Schriften,* Karlsruhe, 1776, qui se trouve également à Oradea (*Cat. C.* 1197)

78 P. Putz, *op.cit.,* p. 102; 170. A Oradea il y a une édition de Leipzig, 1789, des satires en 4 volumes (*Cat. D.* 1759)

Dintre clericii greco-catolici de la Oradea, Samuil Vulcan este cel mai aproape de libertinajul intelectual luminat, desigur, poziția sa oficială nu îi permite să scrie lucrări de factură satirică; totuși, prin sprijinul constant dat celui mai mare scriitor satiric român din Transilvania din sec. XIX, Dimitrie Țichindeal[79], se poate atribui lui Samuil Vulcan această dimensiune a Luminilor.

Dimitrie Țichindeal, în ale sale *Fabule*, denunță privilegiile obținute prin origine socială. El critică nobilimea și clericii, veritabili dușmani ai progresului, și se pronunță pentru o societate în care legea trebuie să fie singurul mijloc de reglare a libertății oamenilor[80].

Samuil Vulcan se interesează mult de aceste fabule, de critica virulentă a societății și a lumii ecleziastice, dominat de „rigiditatea ierarhică, abuzuri, ignoranță și superstiții”[81]. El recunoaște eforturile autorului și susține tipărirea fabulelor la tipografia Universității din Buda[82]; de asemenea, Vulcan se angajează hotărât să sprijine distribuirea operei lui Țichindeal nu numai în dieceza sa, dar și în Banat și Transivania.

Despre impactul *Fabulelor* lui Țichindeal în societatea românească nu există analize globale, dar se poate bănui că ele au contribuit la nașterea unor tulburări în estul Ungariei în anii 1814–1815. Autoritățile comitatense din această regiune s-au scandalizat și au făcut apel la Consiliul Locumtenențial al regatului Ungariei și la Viena pentru a cere intervenția lor; autoritățile centrale și cele comitatense au luat măsuri energice pentru confiscarea a aproape 1000 de exemplare[83].

În acest context, Vulcan poate fi bănuit de complicitate cu situația creată în 1814–1815 în estul Ungariei și *aceasta* pentru trei motive. Mai întâi, pentru că nu există nicio urmă că Samuil Vulcan ar fi participat la confiscarea *Fabulelor.* Ca personaj supus în ierarhia imperială și, având bune raporturi cu Consiliul Locumtenențial, Vulcan nu putea să rămână spectator. Se știe că toate autoritățile politice și religioase ale regiunii, inclusiv mitropolitul sârb de la Karlowitz, au participat la această acțiune. În al doilea rând, se constată că D. Țichindeal a beneficiat în timpul „crizei fabulelor” de un sprijin moral constant din partea lui Vulcan, care îl recomandă pe profesorul Preparandiei din Arad unor înalte personalități politice vieneze, arhiducelui Reiner de exemplu, pentru a se dezvinovăți[84]. În sfârșit, episcopul de Oradea intervine

[79] D. Țichindeal (1775–1818) est le fils d'un prêtre orthodoxe de Timișoara. Il est l'auteur des quelques travaux pédagogiques importantes. *Ses fables en prose* sont des interprétations de cette époque (G. Călinescu, *op.cit.,* pp. 74–75.

[80] D. Țichindeal, *Fabule și moralice învățături* (Edition V. Vintilescu), Timișoara, 1975, p. 74–75).

[81] N. Bocșan, “Confiscarea fabulelor lui Țichindeal”, în *AIIACN*, XIX, 1976, pp. 126–147.

[82] N. Bocșan, M. Duma, P. Bona, *Franța și Banatul*, Reșița, 1994, p. 108.

[83] I. Vulcan, “Viața și activitatea lui Dimitrie Țichindeal” în *Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Literare*, Seria II-a, T.XIV, 1891–1892, p. 340.

[84] N. Bocșan, M. Duma, P. Bona, *op.cit.,* p. 113.

în favoarea protejatului său atunci când autoritățile școlare i-au retras postul de la Preparandia din Arad[85].

Atitudinea lui Samuil Vulcan reprezintă o nouă etapă în deschiderea intelectuală a clericilor români la Oradea. Aceasta ar putea reprezenta debutul radicalizării mentalității lor. Cu alte cuvinte, am putea vorbi despre impactul revoluției democratice printre clericii români formați la școala jozefinismului. În consecință, acest fenomen pregătește penetrarea liberalismului[86] la românii din Transilvania și din Ungaria.

În acest punct al demersului nostru, vom încerca să formulăm câteva observații mai generale asupra mobilității intelectuale a *inteligenției* românești din Oradea; se constată numeroase paralelisme cu mentalitatea claselor mijlocii din societatea franceză din epoca luminilor. În ceea ce privește sensibilitatea personală, se constată că există anumite diferențe, ceea ce ne îndeamnă să o numim „rezervă mistică"[87]. Potrivit lui Pierre Chaunu, acest fenomen nu este o raritate în Europa orientală în epoca luminilor[88].

Pentru a cerne această „rezervă mistică" a clericilor români, ne-ar fi plăcut să apelăm la metoda lui Michel Vovelle, adică a defini fenomenul de „rezervă mistică" sau de decreștinare prin intermediul actelor testamentare[89], dar nici testamentul lui Samuil Vulcan și nici al lui Ioan Corneli[90], cei mai cunoscuți reprezentanți ai elitei de la Oradea, nu sunt cunoscute.

În această situație, nu se poate decela existența unei „rezerve mistice" la ei decât prin intermediul spiritului lor teologic. Acest spirit permite anumite adaptări laice ale comportamentului lor: în ochii lor, sacrul nu este alterat prin preocuparea orientată către activitățile lor cotidiene, ideile lor, speranțele lor sau bunurile lor. Imaginea lor despre sacru este chiar foarte modernă, ceea ce le permite să se angajeze într-un dialog benefic cu filosofia și știința.

În consecință, se poate spune că nivelul de desacralizare se menține între două limite, cunoașterea prin hermeneutica biblică și prin sensibilitate în raport cu zonele magiei pe de o parte și domeniul infrareligiozității pe de o altă parte. Potrivit lui

---

85 V. Popeangă, *Un secol de activitate școlară în părțile Aradului (1721–1821),* Arad, 1974, p. 254; V. Țârcovnicu, *Contribuții la istoria învățământului românesc din Banat*, București, 1970, p. 84–88.

86 N. Bocșan, M. Duma, P. Bona, *op.cit.,* p. 102.

87 P. Chaunu, *op.cit.,* p.312.

88 *Ibidem.*

89 M. Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII*[e]*,* Paris, 1973, p. 49 et sqq; Idem, *Mourir autrefois attitudes collectives devant la mort au XVII*[e] *et XVIII*[e]*,* Paris, 1990.

90 Il est connu le fait que Samuil Vulcan a eu un testament fait en 1830, après une maladie grave. A cette date on rédige également un catalogue des livres de sa bibliothèque. Malheureusement, les deux se sont perdus.

Pierre Chaunu, acest fenomen se regăsește în majoritatea curentelor religioase ale Luminilor[91].

În concluzie, se pot reține două aspecte:

Primul, elita românească acceptă profanul într-un sens utilitar, răspunzând exigențelor modernizării; se recurge, pentru a înțelege mai bine acest aspect, la fapte istorice, politice și științifice. Clericii români primesc profanul ca un mijloc de întărire a creștinării. Această situație confirmă ideea lui Jean Delumeau că lumea modernă nu trăiește un proces de decreștinare, ci un proces de profundă creștinare[92].

În al doilea rând, având în vedere ideea lui Roger Chartier potrivit căreia „cărțile fac revoluțiile"[93], se poate constata că clericii de la Oradea sunt în mod paradoxal purtătorii germenului desacralizării în societatea românească. Clerul greco-catolic de la Oradea participă el însuși la revoluția spirituală ce avansează din Germania, începând cu a doua jumătate a sec. XVIII[94]; el ne apare întors către trecut prin lecturile sale individuale teologice, istorice și literare, iar prin cele filozofice și științifice se înscrie în viitor. Este epoca bibliotecilor private ale lui Samuil Vulcan, Ioan Corneli, Simion Bran, Gheorghe Fărcaș, Simion Maghiar, Nicolae Borbola, Nicolae Vitez, Vasile Erdely. Este de asemenea perioada marii producții de carte românească a tipografiei Universității din Buda (1805–1835).

Prin lecturile lor științifice, clericii noștri plonjează încă în mentalitatea „vechiului regim". Dacă în Franța aceasta se face în profunzime, în regiunile românești, acest plonjon se face mai superficial; prin aceasta, clerul greco-catolic a contribuit imens la integrarea românilor din Transilvania și din Ungaria în cele mai importante mutații ale luminilor românești.

În concluzie, prin particularitățile mediului politic, social și cultural, prin mobilitatea lor spațială în regiunea Europei Centrale și prin mobilitatea intelectuală, clerul superior din episcopia greco-catolică de Oradea are calități certe pentru a fi integrat în fenomenul european al episcopatului „luminat". Credem că cercetări viitoare vor aduce noi dovezi în sprijinul asertiunii noastre.

---

[91] P.Chaunu, *op.cit.,* p.312.
[92] Jean Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire,* Paris, 1971., p.330.
[93] Roger Chartier, *Les origines culturelles de la Révolution française,* Paris, 1990, p.86–115.
[94] Hypothèse lancée par Rolf Engelsing et Erich Schön, cités par R.Chartier, *op.cit.,* p.113, note 17.

A liturgikus nevelés a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskolán a kezdetektől

István IVANCSÓ[*]

Riassunto: La formazione dei futuri sacerdoti costituisce un fattore importantissimo nella Chiesa universale. La formazione liturgica è ancor più importante. Infatti, essa fornisce l'identità ecclesiale. Nella Chiesa greco-cattolica ungherese la formazione indipendente – cioè detta ungherese e di rito bizantino – è iniziata nel 1950 con la fondazione dell'Istituto Teologico Superiore Greco-Cattolico e Seminario. Questo periodo si divide in tre gruppi, in base ai Vescovi. Nel primo periodo il Vescovo Dudás doveva lottare per la sopravvivenza e per il rito bizantino. Il secondo Vescovo Timkó è giunto sul grado di riformare la formazione dei chierici secondo le norme del Concilio Vaticano II. Nel terzo periodo dell'Istituto il Vescovo Keresztes è riuscito di ottenere la sua affiliazione al Pontificio Istituto Orientale (1995), poi l'aggregazione (2006). Così la formazione (anche liturgica) è stata perfezionata nella nostra Chiesa.

Parole chiave: formazione, liturgia, rito, Vescovi, professori, grecocattolicità, Concilio Vaticano II.
***Cuvinte cheie*:** formare, liturghia, rit, episcopi, profesori, greco-catolicitate, Conciliul Vatican II.

1. Bevezetés

Ma már könnyű beszélni a liturgikus nevelésről és annak fontosságáról, mert a II. Vatikáni Zsinat határozatai egyértelmű direktívákat nyújtanak erre vonatkozóan. Ám már eme rendelkezések megjelenése előtt is érvényben volt az ősi axióma: „Az egyház a liturgiájában él" – amit ki tudunk egészíteni azzal, hogy nemcsak a „liturgiájában", hanem „a liturgiájából" és „a liturgiája által" él. Ez érvényes mindenekelőtt a *szentségi életre* és különösen is a Szent Eucharisztiára, amint II. János Pál pápa is ezzel kezdi az Eucharisztiáról írt enciklikáját.[1] Érvényes aztán a *lelki életre* is, hiszen leginkább a liturgia táplálja a lelki életet, amint azt a később idézendő zsinati szövegek kifejezetten kiemelik, sőt, előírják.[2] De a mi szempontunkból különösen

---

*

[1] II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Ecclesia de Eucharistia enciklika az Eucharisztia és az Egyház kapcsolatáról.*
[2] *Sacrosanctum Concilium* 15–19.; *Optatam Totius* 16.

azért fontos, mert ez adja az egyházi *identitásunkat*.[3] Beszélhetünk a római katolikus egyházban létező nyugati rítusról, de ugyanúgy beszélhetünk a keleti egyházakban élő keleti rítusokról is. Mindenütt a liturgia fejezi ki leginkább az egyházi hovatartozást.

Ma már könnyebben beszélhetünk arról is, hogy a keleti egyházaknak meg kell kapniuk az őket megillető méltóságot. A nagy áttörést XIII. Leó pápa „Orientalium Dignitas" apostoli levele jelentette 1894-ben.[4] A II. Vatikáni Zsinat „Orientalium Ecclesiarum"[5] és „Unitatis Redintegratio"[6] dokumentumai folytatják a tendenciát. Szent II. János Pál pápa pedig nagyrabecsülését fejezi ki az „Orientale Lumen" kezdetű apostoli levelében[7] nemcsak a keleti egyházak iránt, hanem az ő „nagyrabecsült liturgiájuk" iránt is.

Mivel ez nem volt mindig így, a keleti egyházak – kivétel nélkül minden rítusban – kisebb-nagyobb mértékben „beszennyeződtek" az őket ért nyugati hatásoktól. És

---

[3] Vö. TAFT, ROBERT F., „Liturgy as Expression of Church Identity", in *Folia Athanasiana* 1 (1999) 29–45.; IVANCSÓ ISTVÁN, „La liturgia come espressione d'identità", in *L'identità delle Chiese Orientali Cattoliche. Atti dell'incontro di studio dei Vescovi e dei Superiori Maggiori delle Chiese Orientali Cattoliche d'Europa Nyíregyháza (Ungheria) 30 giugno – 6 luglio 1997,* Città del Vaticano 1999, 137–144.

[4] Hittudományi Főiskolánk a centenárium alkalmából konferenciát rendezett. Ez volt az első nagy nemzetközi konferencia az intézményünk életében. Az előadások anyaga két kötetben jelent meg: eredeti nyelven, illetve magyar fordításban: OROSZ LÁSZLÓ (szerk.), *Orientalium Dignitas – A XIII. Leó pápa által kiadott „Keletiek méltósága" kezdetű apostoli levél centenáriuma alkalmából tartott szimpozion anyaga 1994. november 2–4.,* Nyíregyháza 1994.

[5] „A keleti egyházak intézményeit, liturgiáját, egyházi hagyományait és keresztény életének fegyelmi rendjét nagyra becsüli a katolikus Egyház. Bennük ugyanis az apostoloktól az egyházatyákon keresztül jutott el hozzánk a koránál fogva is tiszteletre méltó hagyomány, mely része az egyetemes Egyház Istentől kinyilatkoztatott és osztatlan örökségének" – *OE* 1. A keleti keresztények „bárhol a világon tartsák meg saját szertartásukat, becsüljék és amennyire képesek, szerinte éljenek" – *OE* 4. Sőt, „törvényes liturgiájukat és fegyelmi rendjüket mindenkor megtarthatják, s meg is kell tartaniuk, és csak sajátos, szerves fejlődésük érdekében változtassanak rajta… Ha pedig attól helytelenül eltértek volna a korviszonyok vagy személyi körülmények miatt, igyekezzenek visszatérni az ősi hagyományokhoz" – *OE* 4.

[6] „Tudja meg mindenki, hogy a keletiek nagyon gazdag liturgikus és lelki örökségének megismerése, tisztelete, megőrzése és ápolása igen nagy jelentőségű a keresztény hagyomány teljességének hűséges megőrzéséhez, s a keleti és nyugati keresztények kiengesztelődéséhez" – *UR* 15.

[7] II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Orientale Lumen apostoli levél XIII. Leó pápa „A keletiek méltósága" kezdetű apostoli levele centenáriumának alkalmából, 1995. május 2*. Az egyik legszebb részlet: „Keleten a liturgikus imádság nagyon alkalmasnak mutatkozik arra, hogy az emberi személyt a maga teljességében vonja be az imádságba: a misztériumot annak magasan kifinomult tartalmában éneklik meg, de ugyanakkor az érzelmeknek azzal a melegségével, amelyet ez éleszt a megváltott emberiség szívében. A szent cselekményben az ember testisége is be van vonva a dicséretbe, és mindenben megnyilvánul a szépség, amely Keleten az egyik legkedveltebb név az isteni harmóniának és az átváltozott ember mintájának a kifejezésére: megnyilvánul a templom formájában, a hangokban, a színekben, a fényekben, az illatokban. A szertartások hosszasan elnyújtott ideje, a könyörgések ismétlése, mindez végül is kifejezi az egész személyiség fokozatos azonosulását az ünnepelt misztériummal. És így az Egyház imádsága már a mennyei liturgiában való részesedés, a végső boldogság elővételezése." *Orientale Lumen* 11.

hol lehet elkezdeni a „megtisztulást”, ha nem éppen a liturgia területén? Hiszen ez az a terület, ahol leginkább kifejeződésre jut az egyházi identitás!

Fontos tehát a zsinati előírás megtartása, hogy „a klerikusok és a szent rendekre készülők mind kapjanak alapos oktatást a szertartásokról”.[8]

2. Liturgikus nevelésünk történelmi nehézségei

A liturgikus oktatás és nevelés a magyar görög katolikus egyházban sosem volt egyszerű. Amíg nem volt önálló egyházmegyénk, vagy a rítus területén szenvedett csorbát (a budapesti egyetem hittudományi karán, ahol a római katolikus kispapokkal együtt folyt a görög katolikus növendékek nevelése latin mentalistásban[9]), vagy pedig a magyar liturgikus nyelv, és ezzel együtt a magyar görög katolikus liturgia területén károsodtak (ungvári és eperjesi szeminárium).[10]

Nem hozott döntő változást a hajdúdorogi egyházmegye felállítása sem 1912-ben. Mert ugyan felismerték a magyar nyelvű liturgia fontosságát, sőt, éppen ezért indult a mozgalom, amely a magyar görög katolikus egyházmegye felállításához vezetett;[11] felismerték azt is, hogy az új egyházmegyében az egyik legfontosabb feladat az önálló szeminárium létrehozása,[12] ez – különböző történelmi okok miatt – nem valósult meg.[13] Miklósy István, az első püspökünk tehát nem jutott eredményre. Csak a második püspökünk, Dudás Miklós tudta megvalósítani a nagy álmot: 1950. október 1-jén felszentelte Nyíregyházán a Görög Katolikus Hittudományi Főiskolát és Papnevelő Intézetet.[14] Ezzel elindulhatott a magyar görög katolikus egyházban a saját és önálló papnevelés. Tehát a görög katolikus liturgikus nevelés is!

---

[8] *OE* 4.
[9] TIMKÓ IMRE, *Keleti kereszténység, keleti egyházak,* Budapest 1971, 479.
[10] Vö. PIRIGYI ISTVÁN, *A magyarországi görögkatolikusok története,* Nyíregyháza 1990, II. köt., 137–143.
[11] VÉGHSEŐ TAMÁS, „Útjaink. Történeti visszatekintés”, in SZENT ATANÁZ KIADÓ (kiad.), *„...minden utamat már előre láttad” – Görögkatolikusok Magyarországon,* Strasbourg 2012, 7–38.
[12] „Quum primum necessitas postulaverit, mandamus ut ad iuniores clericos rite instituendos ac erudiendos seminarium dioecesanum erigatur, cui pariter Gubernium Hungariae suppeditabit constructas aedes una simul cum sumptibus pro eisdem reficiendis ac pro alumnis atque professoribus alendis et sustentandis”. – „Christifideles Graeci”, in *Acta Apostolica Sedis,* vol. IV, nr. 12. die 1 iulii 1912, 429–435.
[13] Vö. PIRIGYI, *A magyarországi görögkatolikusok története* (10. lábj.), 137–143.
[14] Dudás Miklós megyéspüspök így írt erről: „Boldog örömmel közlöm mindnyájatokkal, hogy szeptember végén Nyíregyházán püspöki széklakomban Isten segítségével megnyitjuk az egyházmegyei papnevelőintézetet és hittudományi főiskolát”. – „2784/1950. sz. Egyházmegyei papnevelőintézet megnyitása”, in *Hajdúdorogegyházmegyei Körlevelek* VIII (1950) 16.

3. Kibontakozás az új Intézményben

Az azóta eltelt időszakot – az egyházmegyét egymás után kormányzó három püspök szerint – három szakaszra tudjuk osztani.[15] Engedtessék meg nekem, hogy a legújabb korszakról ne szóljak, hiszen még nincs meg a történelmi távlat ahhoz, hogy erről hitelesen lehessen beszélni.

3.1. Dr. Dudás Miklós püspök alatt

Dudás Miklós püspök úr a saját rezidenciájának egy részét adta át az általa 1950-ben alapított Görög Katolikus Hittudományi Főiskola és Papnevelő Intézetnek. Így szinte együtt élt, együtt lélegzetet az „ő szeretett fiaival". Gyakran meglátogatta a szemináriumot, hiszen csak egy ajtón kellett átmennie. Azonban ennél sokkal fontosabb, hogy nemcsak a mindennapi életüket látta, hanem a liturgikus nevelésükben is részt vett.

Dudás püspöknek még azért kellett harcolnia, hogy a Magyar Katolikus Püspöki Kar tagjai elfogadják őt mint katolikus püspököt. A katolicitását kellett bizonyítani! Reverendája latin reverenda volt, ami lila gombokkal rendelkezett; panágia helyett mellkeresztet viselt; a fején lila pileolus volt. Mert meg kellett mutatnia, hogy ő is katolikus! Ilyen körülmények között szó sem lehetett arról, hogy az általa végzett, vezetett, felügyelt liturgia ortodox külsőségekkel rendelkezzék. Olyan a liturgiát végzett püspökként, amilyet megtanult gyermekkorában, amilyet végzett bazilita szerzetes korában, amilyet örökölt a püspök elődjétől.

Ebben a korszakban világos ambiguitást lehet meglátni – mai szemmel – a liturgikus nevelés és a liturgikus oktatás között.

A kispapok főduktora által vezetett napló beszámol a növendékek imádságairól és a templomi szertartásokról: és közöttük, bizony, sok latin elem is található.[16]

Kezdetben csak csendes Szent Liturgiát végzett a spirituális atya a szemináriumi kápolnában. Egyszer kérelmezték a püspöktől, hogy énekelhessék a liturgiát, de nem kaptak rá engedélyt:

[15] Vö. IVANCSÓ ISTVÁN, „A liturgikus oktatás történetének ötven éve Intézményünkben", in JANKA GYÖRGY (szerk.), *Örökség és küldetés. A Nyíregyházi Görög Katolikus Papnevelő Intézet és a Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola alapításának 50. évfordulója alkalmából rendezett tudományos konferencia anyaga 2000. október 2–3.,* Nyíregyháza 2001, 147–157.147–157.

[16] 1950. október 4-i bejegyzés: „Október hónapban közösen végezzük a rózsafüzért". *A Szent Jozafátról elnevezett Gör. Kat. Papnevelő Intézet naplója,* 13. Az esti imádság után az adoráció témája pénteken „Jézus Szíve engesztelése". *Uo.,* 17. – Nov. 18. – nov. 23. bejegyzés az éves nagy lelkigyakorlatról: „Az elmélkedéseket Szent Ignác módszere szerint vettük". *Uo.,* 23. – Továbbá nov. 24-én: „Minden hónap első péntekén Jézus Szíve ájtatosság és könyörgés az Oltáriszentség előtt". *Uo.* – Ugyanakkor az is tény, hogy febr. 9-én: „Előszenteltek liturgiáját végeztünk a templomban". *Uo.,* 39.

„A növendékek kérték, hogy hetenként egy-két napon mise alatt betéteket énekelhessenek, és egyszer pedig az egész commiunitas közösen recitálva végezhesse a feleleteket. Igaz, hogy ez kissé megnyújtotta volna a szentmisét… Püspök Atya azonban nem adott helyet a kérelemnek, mondván, hogy az egyéni ájtatosságon legyen a fősúly, és a növendékeknek legyen alkalmuk mise alatt elvégezni szokott napi imáikat (rózsafüzér stb.).”[17]

A kispapok naponta végezték a rózsafüzért a kápolnában: ez a latin ájtatossági forma a napirendjükhöz tartozott. Minden csütörtökön szentségimádást végeztek. Persze, mindezek mellett naponta részt vettek a görög katolikus Szent Liturgián. Szombat estétől vasárnap estig pedig a templomi szolgálatokba kapcsolódtak be. Ugyanezt tették az ünnepeken is. Bizonyos szinten tehát biztosítva volt a görög katolikus liturgikus nevelésük.

Ám emellett ugyanolyan fontos, hogy a hittudományi főiskolán elkezdődhetett a liturgikus oktatás. És már teljes egészében görög katolikus módon és magyar nyelven folyt.

Dudás Miklós püspök idejében összesen nyolc liturgikus tanár tanította a kispapokat a liturgiára, egymás után, illetve szimultán.[18]

Az első liturgikus tanár Orosz Sándor Ágoston (1915–1979) volt.[19] Bazilita szerzetesként fogadta őt a püspök, mert a rendet feloszlatta a kommunista rezsim. Ágoston atya pedig már tanította a novíciusoknak a liturgiát. Volt tehát már tapasztalata. Sajnos azonban csak két szemeszteren keresztül taníthatott, a harmadikat csak elkezdte. A püspöknek állami nyomásra el kellett távolítania az intézményből 1951-ben.[20]

A második liturgikus tanár sem maradhatott sokáig az oktatásban. Dr. Palatitz Jenő (1926–1997)[21] öt éven át, vagyis tíz szemesztert tanított (1952 és 1956 között).[22] Ő Budapesten tanult, doktori diplomát is szerzett, mégpedig liturgikus területen.[23] Megvolt tehát az a fakultációja, amit később a II. Vatikáni Zsinat megkívánt, illetve

[17] *Főduktori napló* (16. lábj.), 1951. nov. 9-i bejegyzés, 81.
[18] 1951. október 29-én, hétfőn – lakonikus tömörséggel írnak a kispapok Orosz Sándor Ágoston kényszerű távozásáról: „Váratlanul megjött a Sipirituális Atyának Máriapócsra való kinevezése. Ma el is költözött.” *Főduktori napló* (16. lábj.), 78.
[19] Vö. VÉGHSEŐ TAMÁS (szerk.), *Görögkatolikus papok történeti névtára. 1. kötet: A Hajdúdorogi Egyházmegye és a Miskolci Apostoli Exarchátus 1850 és 1950 között felszentelt papjai,* (Collectanea Athanasiana, V. Varia, vol. 1.), Nyíregyháza 2015, 179.
[20] A *Főduktori napló* (16. lábj.), nov. 9-i bejegyzés, 81.
[21] Vö. VÉGHSEŐ, *Görögkatolikus papok történeti névtára* (19. lábj.), 202.
[22] Vö. IVANCSÓ ISTVÁN, „Dr. Palatitz Jenő, a görög katolikus Hittudományi Főiskola liturgikus tanára”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.), P*alatitz Jenő (1926–1997). A Palatitz Jenő tiszteletére 2017. május 12-én rendezett emlékdélután előadásainak anyaga,* (Paidagógosz tész leiturgiasz II.), Nyíregyháza 2017, 27–41.
[23] Licenciátusi dolgozata: *A Theotokos és Aeiparthenos a bizánci liturgiában;* doktori disszertációja: *A mariológia a bizánci liturgiában*. – Lásd SOMORJAI ÁDÁM O. S. B., *A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának disszertációi (1863–1993),* (Studia Theologica Budapestinensia 9.), Budapest 1993, 115. (a 960. tétel alatt), illetve *uo.,* (a 959. tétel alatt).

konkrétan előírt: „a szent liturgia tanítására kiválasztott tanárok kapják meg hivatalukhoz a megfelelő felkészültséget”.[24]

A püspöki levéltárban fennmaradt az a tanulságos irat, amelyben Palatitz atya felvázolja az oktatási anyagát és az oktatáshoz használt bibliográfiáját.[25]

Dr. Timkó Mihály (1918–1997)[26] párhuzamosan is tanított Palatitz Jenővel, majd az ő eltávolítása után át is vette az anyagát.

Dr. Timkó Imre (1920–1988),[27] a későbbi megyéspüspök, Budapestről lejárva, ottani professzorként tanított a keleti miseliturgiák kialakulásáról egy félévet Nyíregyházán, a mi hittudományi főiskolánkon.

Dr. Roháły Ferenc (1904–1982)[28] nem csak tanította a liturgiát, hanem annak elmélyült tudósa is volt.[29] Specializációját ő is liturgikus téren szerezte a budapesti egyetemen.[30] Kiválóan ismerte a görög nyelvet. Az ő nevéhez fűződik a liturgikus könyveink magyar nyelvre való fordítása az eredeti görög szövegekből, több mint hatezer oldalon.[31] Sajnos, ez nem terjedt el a papság körében a kommunista rezsim miatt, de ő maga ennek szellemében tanította a liturgikus tárgyakat.

Dr. Mosolygó Marcell (1928–2001)[32] egy évtizedig volt a görög katolikus papnövendékek liturgikus tanára és egyben a szeminárium lelki igazgatója. Ennek révén a liturgia oktatása nem maradt pusztán teoretikus cselekmény, hanem az életben megvalósuló gyakorlat lett. Ő is a liturgia területén szerezte a specializációját.[33]

Dr. Bacsóka Pál (1929–1995) szintén a liturgiából szerezte a specializációját Budapesten.[34] Bár a liturgia elmélyült ismerője volt, csak egy szemeszterben tanította a kispapokat.

---

24 „A liturgia tanárai”, in *SC* 15. Vö. 50. lábj.

25 Ezt 1954. február 8-án és szeptember 12-én fogalmazta meg. Lásd a 1702/1954. szám alatt a főiskola irattári anyagában. – *Görögkatolikus Püspöki Levéltár*. Közli IVANCSÓ, „Dr. Palatitz Jenő, a görög katolikus Hittudományi Főiskola liturgikus tanára” (22. lábj.), 39–40.

26 Vö. VÉGHSEŐ, *Görögkatolikus papok történeti névtára* (19. lábj.), 187.

27 Vö. VÉGHSEŐ, *Görögkatolikus papok történeti névtára* (19. lábj.), 192.

28 Vö. VÉGHSEŐ, *Görögkatolikus papok történeti névtára* (19. lábj.), 140–141.

29 Vö. PIRIGYI ISTVÁN, *Görög katolikus papi sorsok,* Debrecen 1999, 117–125

30 Doktori disszertációjának címe: *A liturgia fejlődésének új irányai a negyedik század első felében*. Lásd SOMORJAI, *A Pázmány Péter Katolikus Egyetem* (23. lábj.), 126. (a 1060. tétel alatt). Vö. 24. lábj.

31 Vö. IVANCSÓ ISTVÁN, „Roháły Ferenc liturgikus fordításai”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.), *Roháły Ferenc (1904–1982). A Roháły Ferenc tiszteletére 2016. december 2-án rendezett emlékdélután előadásainak anyaga,* (Paidagógosz tész leiturgiasz I.), Nyíregyháza 2016, 31–80.

32 Vö. BERAN FERENC, *Előttünk járnak. Vallomások a lelkipásztori élet küzdelmeiről és szépségeiről,* Budapest 2000, 91–104.

33 Licenciátusi dolgozata: *A halál a bizánci liturgia szemléletében;* doktori disszertációja: *Az örök élet a bizánci liturgia szemléletében*. Lásd SOMORJAI, *A Pázmány Péter Katolikus Egyetem* (23. lábj.), 107. (a 884., illetve a 885. tétel alatt). Vö. 24. lábj.

34 Licenciátusi dolgozata: *A feltámadás szotériológiai jelentősége a bizánci liturgiában;* doktori disszertációja: *A megváltás műve a bizánci liturgia szemléletében*. Lásd SOMORJAI, *A Pázmány Péter Katolikus Egyetem* (23. lábj.), 15. (a 31., illetve a 32. tétel alatt). Vö. 24. lábj.

A liturgikus oktatás tantárgyai – nem csekély számban, mert összesen öt is volt belőlük – a következők voltak:[35]

- a görög katolikus szertartástan elemei (szertartástan) – tanította: Orosz Sándor Ágoston (1950); dr. Palatitz Jenő (1952–1956); dr. Timkó Mihály (1957); dr. Rohály Ferenc (1958–1961); dr. Mosolygó Marcell (1964–1965; 1968–1973); Körte Ferenc (1966–1967).
- a tipikon elemei – tanította: Orosz Sándor Ágoston (1950); dr. Timkó Mihály (1953–1957); dr. Rohály Ferenc (1958–1961); dr. Mosolygó Marcell (1961–1970).
- a keleti miseliturgiák kialakulása – tanította: dr. Timkó Imre (1957).
- liturgikus gyakorlat – tanította: dr. Rohály Ferenc (1959–1961); dr. Mosolygó Marcell (1970–1971); dr. Bacsóka Pál (1963).
- Szertartási Utasítás szerkesztése – tanította: dr. Rohály Ferenc (1960).

Dudás Miklós püspök úr – amint első pásztorlevelében meghirdette – „tökéletes népet kívánt készíteni az Úrnak" (Lk 1,17), mégpedig a papságon keresztül.[36] Görög katolikus papokat akart nevelni, hogy majd ők mélyítsék a népben a görög katolikus identitást.[37] A tanárok pedig az Intézmény kicsiny volta miatt teljesíthették – amennyire akarták – már előzetesen is azt, amit a II. Vatikáni Zsinat előírt, hogy liturgikus szempontból tanítsák a többi tárgyat is.[38]

3.2. Dr. Timkó Imre püspök idejében

Az egyházmegye harmadik püspöke Timkó Imre (1920–1988) lett. Előtte a budapesti egyetem patrológiai professzora volt. Egy ideg tanított a nyíregyházi hittudományi főiskolán is mint vendégelőadó theologia orientalis-t, illetve – mint láttuk – a keleti miseliturgiák kialakulásáról is oktatott. Trónbeszédében ő már bátran meghirdette a papképzés reformját:

---

[35] Lásd IVANCSÓ, „A liturgikus oktatás történetének ötven éve Intézményünkben" (15. lábj.), 154.

[36] Lásd „2971/1939. szám", in *A hajdúdorogi egyházmegye nagyontisztelendő papságának* VI (1939) 1.

[37] Amint azt a II. Vatikáni Zsinat előírta: „A lelkipásztorok mint Isten misztériumainak hűséges szolgái egyik legfőbb feladatukat teljesítik, amikor buzgón és türelmesen szorgalmazzák a liturgikus nevelést, valamint a hívek belső és külső tevékeny részvételét, kinek-kinek a maga kora, adottsága, életformája és vallási műveltsége szerint; és nyájukat ne csak szóval, hanem példájukkal is vezessék". – „A hívek liturgikus nevelése", in *SC* 19.

[38] „A szent liturgia tudományát a szemináriumokban és a szerzetesek tanulmányi házaiban a szükséges és jelentősebb, a teológiai fakultásokon a főbb tárgyak közé kell sorolni, és teológiai, történeti, spirituális, lelkipásztori és jogi szempontból kell tanítani. A többi szaktárgy – főként a dogmatika, a szentírástudomány, a lelkiélet és a lelkipásztorkodás – tanárai pedig törekedjenek arra, hogy tárgyuk sajátos szemszögéből úgy fejtsék ki Krisztus misztériumát és az üdvösség történetét, hogy ezek összefüggése a liturgiával, illetve a papképzés egysége nyilvánvaló legyen". – „A liturgia tanítása", in *SC* 16.

„Törekvésem ezért az, hogy a szemináriumi nevelésnek és a teológiai oktatásnak a Zsinat által meghirdetett, és azóta is sürgetett reformját tanártársaimmal együtt megvalósítsam. Olyan nevelési és oktatási rend kialakításán akarok fáradozni, amely a ma és a holnap papját alkalmassá teszi arra, hogy az örök érvényű igazságot a ma és a holnap embere számára érthetően és elfogadhatóan adja elő. Az elöljárókkal és a tanárokkal olyan lelkipásztorokat akarok nevelni, akiknek szolgálata és tettei bizonyságot tesznek hitvallásuk hitelességéről."[39]

Timkó püspök a liturgikus élet külsőségein is mert változtatni. Ezt magánál kezdte: keleti reverendát vett fel, a mellkereszt helyett panágiát használt, a lila pileolust pedig elhagyta. A kispapoknak is előírta a latin reverenda helyett a bizánci reverenda használatát. Aztán körlevelet adott ki a liturgia szövegével kapcsolatban, a liturgikus cselekmények és mozgások bizánci módon való végzésére vonatkozóan, valamint a szentírási olvasmányok használatáról.[40] Tervbe vette a liturgikus szövegek reformját is, de azt már nem tudta végrehajtani.

Az ő idejében jelentősen bővült a hittudományi főiskola oktatási rendje, és ez nagy mértékben érintette a liturgikus oktatást is. Eredeti szándéka és elhatározása szerint igyekezett figyelembe venni a II. Vatikáni Zsinat rendelkezését:

„A liturgiát, amelyet az igazi keresztény lelkiség első és nélkülözhetetlen forrásának kell tartani, a szent liturgiáról szóló konstitúció 15–16. pontjának szellemében kell tanítani".[41]

Összesen hat liturgikus tanár tanította a különböző liturgikus tárgyakat Timkó Imre püspöksége idején.

Dr. Mosolygó Marcell még folytatta a Dudás püspök alatt kezdett tanítását, mely 1973-ig tartott.

Oláh Miklós (1931–)[42] nem csak tanította a liturgiát, hanem szemináriumi spirituális atyaként a gyakorlatban is megtanította azt kispapoknak. A liturgia elmélyült szeretete hatja át most is, a nyugdíjas éveiben.

Keresztes Gábor (1938–2007)[43] huzamos ideig tanította a kispapoknak a liturgikus éneket, közben pedig a liturgikus tantárgyakra is oktatta őket.

Dr. Pregun István (4–)[44] nem volt liturgikus tanár, de szükséghelyzetben ő is tanította egy szemeszterben a tipikont.

---

[39] *A hajdúdorogi görög katolikus eparchia és a miskolci apostoli exarchátus körlevelei* I (1975) 3–4.
[40] IVANCSÓ ISTVÁN, *A magyar görögkatolikusság körlevélben közölt liturgikus rendelkezéseinek forrásgyűjteménye,* Nyíregyháza 1998, 328–334.
[41] *OT* 16.
[42] BERAN FERENC, *Értünk élnek. Vallomások a lelkipásztori szeretet gazdagságáról,* Budapest 2005, 21–31.
[43] „Papi önarcképcsarnokunk", in *Athanasiana* 15 (2002) 152–153.
[44] OLÁH MIKLÓS, „Dr. Pregun István főhelynök és főigazgató úr köszöntése", in *Athanasiana* 17 (2003) 7–8.; CSERMELY TIBOR, „Dr. Pregun István 1943–2006", in SZENT ATANÁZ GÖRÖGKATOLIKUS HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA (kiad.), *„Emlékük nemzedékről nemzedékre",* Nyíregyháza 2016.

Közben pedig én magam, dr. Ivancsó István (1953–) is elkezdtem a liturgikus oktatást, és ezt a mai napig is végzem. Kezdetben püspöki titkári szolgálatot is végeztem, így közvetlenül a püspöktől kaptam az instrukciókat.

Lakatos László (1934–)[45] atyát is Timkó püspök bízta meg a liturgikus oktatással, amit öt éven keresztül végzett. A tanítás és egyéb központi munka mellett nagyon sokat fordított a liturgiáról; nyugdíjasként is végzi ezt a munkát.

A liturgikus tantárgyak a következők voltak ebben az időben:[46]

- szertartástan – tanította: Oláh Miklós (1974); Keresztes Gábor (1975–1981); Lakatos László (1982–1987).
- liturgika – tanította: Oláh Miklós (1974–1987); dr. Ivancsó István (1987–1988).
- tipikon – tanította: Oláh Miklós (1974); Keresztes Gábor 1975–1981); Lakatos László (1982–1987); dr. Ivancsó István (1988).
- liturgikus gyakorlat – tanította: Oláh Miklós (1975–1987).
- liturgiatörténet – tanította: dr. Ivancsó István (1981–1983; 1987–1988).

3.3. Dr. Keresztes Szilárd püspök idején

A hajdúdorogi egyházmegye negyedik megyéspüspöke, Keresztes Szilárd (1932–) teljesen megreformálta a magyar görög katolikus egyház papképzését. Előbb (1995. május 26-án) a Pápai Keleti Intézet affiliálta a hittudományi főiskolát,[47] majd 2006. április 6-án) megtörtént az aggregáció is.[48]

Természetesen ez a liturgikus oktatást is érintette. Hála Istennek, neki már nem kellett a bizánci rítus megismertetésén fáradoznia, vagy küzdelmet folytatnia annak érdekében. Tekintélyével Magyarországon, a Vatikánban, Európában, a világon megismertette es elismertette a magyar görög katolikus egyházat annak liturgiájával együtt.

Kezdettől fogva közel állt hozzá a liturgia és annak oktatása, hiszen fiatal korában ő maga is tanította a liturgikus éneket. Az ő ideje alatt összesen liturgikus öt tanár tanította a liturgikus tárgyakat.

A leghosszabb időt eddig én töltöttem a liturgikus oktatásban. Eközben teljesedett ki a zsinati dokumentum előírása:

> „A szemináriumokban, a szerzetesek tanulmányi házaiban és a hittudományi karokon a szent liturgia tanítására kiválasztott tanárok kapják meg hivatalukhoz a megfelelő felkészültséget olyan intézményekben, amelyeket kifejezetten e célra létesítettek”.[49]

---

[45] LAKATOS LÁSZLÓ, „Papi életút”, („Papi önarcképcsarnokunk”, in *Athanasiana* 14 (2002) 258–262.
[46] Lásd IVANCSÓ, „A liturgikus oktatás történetének ötven éve Intézményünkben” (15. lábj.), 155.
[47] „A affiliáció dekrétuma latinul”, in *Athanasiana* 2 (1995) 9.; „A affiliáció dekrétuma magyarul”, in *Athanasiana* 2 (1995) 10.
[48] „Aggreegáció”, in *Athanasiana* 23 (2006) 9–14.
[49] „A liturgia tanárai”, in *SC* 15.

Ugyanis én már Rómában szereztem a liturgikus specializációmat a Pápai Keleti Intézettől kapott licenciátusi diplomával.[50]

Ifj. dr. Mosolygó Marcell (1954–) az édesapja nyomdokaiba lépve szemináriumi spirituális és liturgikus tanár lett.

Dr. Orosz László (1960–) a jelenlegi Atanáz miskolci megyéspüspök két éven keresztül oktatott liturgikus tárgyakat az intézetünkben. Bár az alapvégzettsége patrisztikus, de természetesen a liturgikus szakembernek is számít.

Dr. Kaulics László (1951–) hasonlóképpen a patrisztika területén specializálódott, de egy esztendőben – amikor szükséges volt – liturgiát is tanított az Intézményünkben.

Dr. Obbágy László (1958–) a lelkipásztori teológia és a katechetika tanára és szakembere, de amikor szükség volt rá, a liturgiát is tanította.

Mint az előzőekben is, érdemes számba venni az ebben az időszakban oktatott liturgikus tantárgyakat:[51]

- szertartástan – tanította: dr. Mosolygó Marcell (1988–1991); dr. Obbágy László (1992–1993); dr. Ivancsó István (1994–).
- liturgika – tanította: dr. Orosz László (1989); dr. Kaulics László (1991); dr. Mosolygó Marcell (1992); dr. Ivancsó István (1993–).
- tipikon – tanította: dr. Mosolygó Marcell (1989–1990); dr. Orosz László (1990); dr. Ivancsó István (1993–);
- liturgikus szakszeminárium – tanította: dr. Ivancsó István (1997–).
- liturgiatörténet – tanította: dr. Orosz László (1989–1990); dr. Kaulics László (1991).

Már Keresztes Szilárd püspök idején elkezdődött az a folyamat, amely egyre jobban kiteljesedik nem csak a liturgikus oktatásban, hanem a liturgikus nevelésben is magyar görög katolikus egyházunkban, és amin jelenleg is fáradozunk. A II. Vatikáni Zsinat így írt erről:

> „A szemináriumokban és a szerzetesházakban a papnövendékeket liturgikus szellemű lelki életre neveljék, vezessék rá őket a szent szertartások megértésére és a teljes lélekkel való bekapcsolódásra – részben a szent misztériumok ünneplésével, a részben a liturgia szellemétől áthatott áhítatgyakorlatokkal; neveljék őket a liturgikus törvények megtartására is, hogy a szemináriumokban és a szerzetesi tanulmányi házakban a liturgia szelleme teljesen áthassa az életet”.[52]

[50] A licenciátusi dolgozat publikálva lett: *Moisej Ugrin nello specchio del suo culto liturgico,* Nyíregyháza 1996. Majd magyar fordításban is megjelent: *Magyar Mózes liturgikus tiszteletének tükrében,* Nyíregyháza 1996.

[51] Lásd IVANCSÓ, „A liturgikus oktatás történetének ötven éve Intézményünkben” (15. lábj.), 155.

[52] „Liturgikus nevelés”, in *SC* 17.

4. Befejezés

Magyar görög katolikus egyházunk nem csak a kispapoknak a liturgikus neveléséről és oktatásáról igyekezett gondoskodni kezdettől fogva, különösképpen a Görög Katolikus Hittudományi Főiskola és Papnevelő Intézet 1950-ben történt felállítása óta, hanem igyekezett és igyekszik gondoskodni a papok továbbképzéséről is. Kötelességünk is ez, mert a II. Vatikáni Zsinat is előírta:

> „A már az Úr szőlőjében dolgozó egyházmegyés és szerzetes papok kapjanak meg minden szükséges segítséget ahhoz, hogy mélyebben megértsék azt, amit a szent szertartásokban tesznek, maguk is liturgikus életet éljenek, és ezt a rájuk bízott híveknek is adják át”.[53]

Már a II. Vatikáni Zsinat idején elkezdődött az éppen megjelent dokumentumok ismertetése a teológiai tanárok részéről az egyházmegye különböző helyszínein. Rendszeresen vannak lelkigyakorlatok a papság részére, valamint havi rendszerességgel papi rekollekciók.[54] Annak tudatában igyekszünk ezt végezni, hogy soha nem lehetünk elégedettek, mert még mindig van mit tenni.[55]

[53] „Továbbképzés”, in *SC* 18.
[54] Ezek feldolgozása külön tanulmányt igényelne.
[55] Az egyházmegyei körlevelek folyamatosan hirdetik a rekollekciók időpontját és témáját.

A teológus felelőssége
és szabadsága a keresztény nevelésben

Tamás KRUPPA[*]

Abstract: ***The responsibility and the liberty of the Theologian in Christian Education.*** The article explores the inseparable and dynamic connection between the theologian's freedom and responsibility, the necessity to use this gift of Christ's freedom and to be in permanent dialogue with the faith community within the permanent process of becoming a *theologian*.

***Keywords**:* priests' training, responsibility, freedom, faith community
Cuvinte cheie: formarea preoților, responsablitatea, credința comunității

Szabadságra vagytok hivatva (Gal 5,1.13),
De vigyázzatok, hogy a ti szabadságotok
ne legyen a gyengék botránkozására (1 Kor 8,9).
Úgy beszéljetek, és úgy cselekedjetek, hogy titeket
a szabadság törvénye által fognak megítélni (Jak2,12)

Jézus Krisztus számára láthatóan egész munkálkodása során meghatározó volt az Atyától való küldetésének biztos tudata, ami egyszerre tette őt végtelenül alázatossá és zavarbahozhatatlanul magabiztossá. Úgy vélem az igazi teológust ugyanez a biztos identitás jellemzi, aminek az alapja, hogy tudja: honnan jön és hová tart. (vö. Jn 8,14)

Előadásom első felében inkább a teológus „szabadságáról" szeretnék szólni, de azzal a meggyőződéssel, hogy a szabadság és felelősség a legszorosabban összetartozik a nevelésben, hiszen csak a szabadságunk mértékének megfelelően lehetünk felelősek bármiért, ami viszont azt is jelenti, hogy felelősségünk súlya lényegében abból adódik, hogy a kapott szabadságunkat mire és hogyan használtuk föl. Jozafát, Júda királya a krónikák könyvében így figyelmezteti a nép bíráit: *Vigyázzatok, mit csináltok, mert nem embernek, hanem az Úrnak nevében gyakoroljátok az igazságszolgáltatást, és mindazért, amit ítéltek, felelősek lesztek!* (2 Krón 19,6) – A teológusnak is joga és kötelessége szólni, de felelős is azért, amit szóvá tesz.

Alszeghy Zoltán szerint a teológia olyan realitás, „ami azon túl, hogy mint a hittételek rendszere egyszer s mindenkorra „megvan", emberi tevékenység is, sőt

[*] Kruppa Tamás PhD, Istituto Teologico Superiore Greco-Cattolico di Nyíregyháza.

elsősorban az. S „ez az önmagunknak és másoknak adott felelet, amely az egyetlen igazságot a változó korok, kultúrterületek, társadalmi csoportok és egyének különböző észjárása szerint magyarázza és igazolja, csak a teológia révén lehetséges.[1] Az Istenről beszélő Jézus Krisztus is egész nyilvános működése alatt tanított és nevelt, sőt valójában egész élete élő és beszédes teológia volt. A teológia művelése Alszeghy Zoltán szerint valamilyen szinten életszükséglet minden gondolkodó keresztény számára, hiszen Péter apostol tanításának megfelelően a keresztény embernek mindig készen kell állnia arra, hogy megfeleljen mindenkinek, aki a benne élő reménységre vonatkozóan kérdőre vonja őt (1Pét 3,15). A hittudomány módszertani szempontból is elég nehéz feladatot jelent, mert egyrészt a hitben gyökerezik, másrészt viszont értelmi munka gyümölcse. Bár forrásai háromezer esztendőt átkaroló időszakból származnak, mégis a mindenkori élet által felvetett kérdésekre kell megfelelnie."[2]

> „Ma azonban – folytatja Alszeghy Zoltán – mikor a gondolkodásmód, a világkép oly gyökeres változáson megy át, mint a csiszolt kőszerszámokat felfedező neolit korban, magukat a változhatatlan igazságokat is más módon kell megfogalmazni, alapvetően két veszélyes zátonyt elkerülve. Egyrészt azt, hogy időhöz kötött gondolkodási formákkal együtt egy-egy hitigazságot is elejtsünk vagy megcsonkítsunk; másrészt azt, hogy az igazság megóvásának a kedvéért bálványimádó módon, múlandó, időleges gondolatformáknak abszolút érvényt tulajdonítsunk."[3]

A teológus a teológiát művelő ember, de mit értünk ma teológián? Erre minden kor emberének magának is válaszolnia kell. „A magyar nyelvszokás „hit-tudományról" beszél, ami jól kifejezi a „teológia", mint *terminus technicus* értelmét. Olyan szellemi tevékenységet értünk ugyanis alatta, amely 1. a hiten alapszik, 2. a tudományos gondolkodás igényeinek akar megfelelni, és 3. egy bizonyos egyház – esetünkben a katolikus – hitfelfogását tolmácsolja."[4]

De térjünk vissza szoros értelemben vett témánkhoz, a teológus szabadságához! A teológus, mint keresztény ember szabadsága Krisztus szabadságában való részesedés. Az Írás szerint az „igazság – aki maga az Úr Krisztus –, szabaddá tesz minket. Az apostol szavai szerint viszont „az Úr Lélek, s ahol az Úr Lelke, ott a szabadság; mi pedig mindnyájan, miközben fedetlen arccal szemléljük az Úr dicsőségét [Kiv 16,7], ugyanarra a képmásra változunk át dicsőségről dicsőségre az Úr Lelke által." (2 Kor 3,17–4,2). A teológus elsősorban tanú, görögül mártír. Krisztus is mártír, és amint őt küldte az Atya, hogy tanúságot tegyen az igazságról, ugyanúgy küldte Krisztus is az apostolokat, hogy tanúságot tegyenek arról, amit a szemükkel láttak és a fülükkel hallottak. Ahhoz, hogy valaki tanú lehessen, látnia kell, hogy pedig lásson, néznie

[1] ALSZEGHY Zoltán, *Bevezetés a teológiába*, Róma 1975. 6
[2] Uo., 14.
[3] Uo., 7.
[4] Uo., 14.

és szemlélnie kell az igazságot, amely – Hans Urs von Balthasar SJ szavaival élve – mindenek előtt a Názáreti Jézus élő és dicsőséges alakjában (Gestalt) áll előttünk, konkrétan pedig az Egyház hitében és misztériumaiban. Pavel Florenszkij ortodox teológus is megerősíti ennek a jelentőségét, amikor Ikonosztáz című munkájában az igazi ikonfestőt úgy jellemzi, mint egy teológust: „A betanított festőt a valódi teológustól meg kell különböztetni, és tudatában kell lennünk, hogy igazán átütő erejű művek születéséhez a szakma jó ismerőjének, a szentatyának, és a teológusnak ugyanazon személynek kell lennie.”[5]

Immanuel Kant metafizikai Prolegomena-ja szerint is „vannak olyan tudósok, akik számára a filozófia „története” jelenti a saját filozófiájukat; Kant megjegyzi, hogy ő nem az ilyen emberek kedvéért írta műveit. Nekik várniuk kell, hogy azok, akik magának az észnek a forrásaiból igyekeznek meríteni, befejezzék munkájukat; és csak ez után kerül majd sor rájuk, hogy a történtekről a világnak hírt adjanak. Amúgy sem lehetne semmit sem mondani, ami szerintük egykor nem hangzott volna már el valahol, és ez ugyanúgy mindarra is érvényes, amit bármikor a jövőben mondanak majd a témában.”[6]

Úgy hiszen Immanuel Kant előbbi gondolatát nyugodtan vonatkoztathatjuk a teológusra is, hiszen szoros értelemben véve „teológusnak” sem a teológia történetét ismerő embert nevezzük, hanem azt, aki maga is műveli a teológiát. A teológia történetét is fel lehet dolgozni, betanulni és továbbmondani, de igazán vonzani valószínűleg csak a tanúk tudnak, akiket rabul ejtett, és nyilvánvalóan elkötelezett az, amit személyesen láttak és hallottak. Eredeti és gazdagító tanúság elképzelhetetlen az egyházatyáktól tanulható szemlélődő odafigyelés, valamint az erre adott megfelelő válasz, az engedelmesség és hódolat nélkül.

A két világháború közötti időben a katolikus teológusok figyelme a források felé fordult, de a századfordulón divatos újskolasztikus „Vissza Szent Tamáshoz” jelszót később felváltotta a „Vissza a Szentatyákhoz” program.[7] Természetesen az atyákhoz is sokféleképpen lehet visszatérni. Úgy vélem a teológus szabadságának egyik legfontosabb jelentése, hogy a mesterek nyomában járva, a szemlélődő ima csendjében személyesen Krisztustól tanuljon – vö. „Tanuljatok Tőlem!” (Mt 11,29). Ezért figyelmezteti követőit sok ókori mester, hogy a szavakat előbb rázzák le az elhangzott tanításról, hogy azt a mondanivalót, amiről a mesterek beszélnek, de ami szavakkal kimondhatatlan fölfedezhessék.[8] Az atyák úgy tekintettek a tanítói feladatukra, mint

[5] Pavel FLORENSZKIJ, *Az Ikonosztáz,* Budapest 1988, 29–30. Alszeghy azt írja ugyanerről: „világos, hogy nem tud helyesen beszélni egy értékről az olyan ember, aki sosem élte meg annak vonzóerejét: egy vak, akármennyit tanul is, mindig alkalmatlan lesz arra, hogy megírja a festészet esztétikáját.” *Bevezetés a teológiába*, 83.

[6] KANT, Immanuel, *Prolegomena*, Budapest 1999, 7.

[7] Vö. *Bevezetés a teológiába*, 29.

[8] A. de MELLO, *A csend szava*, Budapest 1993, 135.

aki vizet mereget tanítványainak egy folyóból, reménykedve, hogy legalább akkor, amikor egyszer majd el kell hagynia őket, akkor a folyót is megpillantják. Még Jézus Krisztus is azzal búcsúzott tanítványaitól, hogy:

> „Jobb nektek, hogy elmegyek, mert ha nem megyek el, a Vigasztaló nem jön el hozzátok, ha azonban elmegyek, elküldöm őt hozzátok. Még sok mondanivalóm volna számotokra, de most nem tudjátok még elviselni. Amikor eljön az igazság Lelke, ő majd elvezet titeket a teljes igazságra. S azon a napon már semmit sem kérdeztek majd tőlem." (Jn 16,7.12.13.23)

Alszeghy Zoltán azt mondja, kérdezni csak az képes, aki már tud valamit.[9] Az igazi teológus ismeri a forrásokat, és az egyházatyák módszerét követve visszavezet a Szentíráshoz és megtanít felismerni a Lélek szavát. De megint csak Alszeghy Zoltán SJ szavaival élve „a Szentírás nem mutatkozik be magától"[10] az olvasónak, ezért az ember teológiai tanulmányainak nem a Szent iratokkal való megismerkedés a kezdete, hanem az Egyház közösségében megélt hitélete, konkrétan, azoknak a rendkívül összetett élményeknek az összessége, ami jellemzi a hívő emberek közösségét. – „A hívők, a világban élnek, de megkülönbözteti őket a világtól az, ami számukra a legfontosabb az emberi létben, s amit a világ elutasít, vagyis a hit."

Az Egyház közösségi hitéletén tehát a hívők egész életét értjük, amennyiben a hitből táplálkozik, kölcsönös egymásra hatás révén, közös tényezők birtokában fejlődik ki,[11] templomot, iskolát és kórházat épít, és saját nyelvet beszél,[12] saját ünnepeit ünnepli és a Szent liturgiában találja meg legtisztább és legdöntőbb megnyilvánulását.[13] A teológus tudni akarja, hogy „mit jelent mindez"? Észre kell vennünk, hogy mindaz, amire a teológus kíváncsi és rákérdez, az nem az Egyház életén kívül álló, idegen normák alapján áll, hanem éppen a közösségi élet fenomenologikus vizsgálata vezethet el azoknak a kritériumoknak a felfedezésére, amelyek szerint magyaráznunk kell a vizsgálatunk tárgyát képező valóságot. Számunkra összesen két ilyen kritérium létezik. Az egyik Isten igéje, a Szentírás, abban a formában, ahogy az Egyház azt századokon keresztül a Szentlélek világosságában megértette és magyarázta és őrizte; a másik pedig az emberiség mai gondolkodásmódja, problémáival és meggyőződéseivel egyetemben.[14] Ezen a ponton látom alkalmasnak a teológus felelősségének fölemlítését, mert meggyőződésünk szerint, a teológus feladata ugyanúgy, mint a keresztény közösség minden tagjának, a többi tag, az egész test figyelmes, és jóakaratú szolgálata a neki juttatott szerep és kegyelem segítségével. A teológus érdemei és bűnei is attól függenek,

---

[9] KANT, *Bevezetés a teológiába*, 28.
[10] Uo., 30.
[11] Uo., 31–32
[12] Uo., 33–36.
[13] Uo., 32.
[14] Uo., 46.

hogy gyakorolja-e a felebaráti szeretetet, hogy hajlandó e kockáztatni életét, jó hírnevét, közmegbecsülését azért, hogy az egyház bajba jutott, az üdvösség tekintetében veszélybe került tagjait, vagy a közösség igaz hitét, jó hírét védelmezze és öregbítse vagy sem.

Mennyi ellenvetést és ellenségességet tapasztalt Krisztus is, amikor az igazságról beszélt és aszerint cselekedett. S nem csak népe vallási vezetőitől, hanem még tanítványaitól is. „Isten mentsen Uram, veled ez nem történhet!" – halljuk Simon Péter szavait. De Jézus válasza is egyértelmű és kíméletlenül sarkos: „Távozz tőlem Sátán!" – Persze Alszeghy Zoltán szavaival szólva nem azt kell ebből leszűrnünk, hogy egy-kettőre lesátánozzuk és kiátkozzuk a tőlünk eltérően gondolkodókat, hiszen a teológia igazi megértéséhez az is hozzátartozik, „hogy tudatára ébredünk, hogy a másként gondolkodók nem mindig valami ördögi incselkedés áldozatai, és a számunkra szokatlan nézetek, nem feltétlenül tétlen emberek feltűnési viszketegségének a gyümölcsei.[15]" Viszont világosan megítélni, hogy mi valóban igaz vagy hamis, már erkölcsi kötelességünk és felelősségünk! Az atyák minden esetre teológiai kérdésekben általában nem igen finomkodtak senkivel, s valószínűleg azért nem, mert biztosak volt abban, hogy a téves tanítás az emberek életét és üdvösségét súlyosan veszélyezteti, dés tudták azt is, hogy ha bizonytalan a trombita hangja, akkor senki sem indul a csatába (vö. 1Kor 14,8). Mai szemmel nézve a próféták is szinte exhibicionistákként tűnnének föl, de másként ki figyelt volna oda rájuk (vö.: Jer 28,10–13). Szomorú érzés belegondolni, hogy egyházunknak mennyi gyermeke szenvedett már eddig is Egyházunk meg nem értő atyáskodásától és szülői erőszakosságától, ami elhamarkodottan befogta vagy egyenesen elnémította gyermekei panaszos, tiltakozó vagy épp örvendező száját. Természet – és hittudósok, kicsinyek és óriások, Giordano Brúnók és Galileik, Órigenészek és Szent Ferencek, Karl Rahnerek és Henri de Lubacok.

Sajnos ezidáig még egyetlen egy kritikáját sem tudtam fölfedezni Krisztusnak, ami ne volna ránk is éppúgy érvényes, mint annak idején a kortárs izraelitákra. Úgy tűnik, ma is csak utólag emelünk síremlékeket a prófétáknak (Mt 23,29–31).[16] De az elviselhetetlen terhek másokra rakásától a farizeusok kovászáig (Mt 16,6) az öntörvényűségtől az önbíráskodásig (Mt 7,1) sokminden előfordul ma is. Ha csak ez a két utolsó eltűnhetne, már mennyi minden megváltozna. A vénségére bolondnak tartott nagy erkölcsteológus mester, Bernhard Häring, bárcsak már korábban szertekiáltotta volna, hogy „másként is lehetne" intézni ügyeinket![17]

De Krisztussal azt is mondhatjuk: *Miért csodálkoztok? Nem ezeket kellett elszenvednie a Messiásnak is, hogy bemehessen dicsőségébe?* (vö. Lk 24,26) – *Melyik prófétát*

---

[15] Uo., 94.
[16] Mt 23,29–31; Lk 11,47–51; vö. 1Kor 14,1–5
[17] Vö. Bernhard Häring, *Másképp is lehetne. Védőbeszéd az egyházon belüli új magatartásforma mellett*, Budapest 1993. 29–30.

nem üldözték atyáitok (Csel 7,52), melyik misztikust nem tartották kötöznivaló bolondnak, melyik eredeti gondolkodót nem bélyegezték tévtanítónak vagy ördögtől megszállottnak sokszor nagyon tiszteletreméltó kortársai is?[18] Nem botránkozunk, mikor Simone Weil azt kiáltja: „Az inkvizíció szelleme – mely párttá zülleszteti az anyaszentegyházat[19] – mindaddig tovább él, amíg egy belső megújulás nem tünteti el az ortodoxia fogalmát…,[20] és nem érte meg mit jelent, amit Krisztus mond: „Én vagyok az Igazság (Jn 14,6).[21]" „A törvény ugyan Mózes által adatott, de a kegyelem és az igazság Jézus Krisztus által valósult meg (Jn 1,17).

Úgy gondolom, most kell felidéznem Simon Weil egy másik gondolatát is, miszerint a sokat magasztalt római jognak, mint János apokalipszise káromlás neveivel borított asszonyának, az antik Rómának többi szülötte is: pogány és megkeresztelhetetlen. Az erősek joga ez a legyőzöttek felett, a használat és visszaélés joga, amely mögötte álló erő nélkül nevetséges volna, de ki merne nevetni ereje láttán. A jog az erő teljes alkalmazását lehetővé tevő idea, aminek semmi köze az Igazsághoz és a keresztény hithez. Az egyházi jog, ha valóban kánoni, sosem lehet ilyen. A szeretet ereje a gyengeségben mutatkozik meg, amire a római jog csak borzadva gondol. A görögök nem ismerték a jog fogalmát szavuk sem volt rá. Ezért ritka zavarosságra vall, hogy egyesek összekeverik Antigoné íratlan törvényét a természetes joggal. Kreón szemében semmi természetes nem volt abban, amit Antigoné tett, aki a hazájára támadt halott bátyját ugyanabban a tiszteletadásban részesítette, mint azt, amelyik meghalt a hazájáért. De Antigoné szerint a másvilág egyenlő törvényeket követel. Kreón igazsága szerint „Soha egy ellenség, ha meghalt is nem lehet barát." Az együgyű leány válasza azonban: „Szeretetre születtem s nem gyűlöletre." Mire Kreón: „Menj hát te is a másvilágra, s szeresd az ottlakókat." Az íratlan törvény nem volt rokona semmiféle polgári jognak és semmi természetesnek, hanem maga volt az a végső szeretet, ami Krisztust a keresztre emelte. Az igazságosság a túlvilági istenségek társnője, megköveteli a szeretet e túlkapását. Semmi jog ezt nem írja elő. A jog római értelmezésének nincs közvetlen kapcsolata a szeretettel. S amennyire idegen a görög szellem, éppoly idegen

[18] Vö. 2Kir 9,1–11; Mk 3,21; Jn 10,20; Mk 3,22;

[19] „aki a többi párthoz hasonlóan csak aközött választhat, hogy egymaga válik totalitárius rendszerré, vagy egyik szereplője lesz a pártok közötti harcnak." Simone WEIL, „Szerencsétlenség és istenszeretet" in *XX. Századi keresztény írók* 13, Budapest 1998, 102.

[20] „A keresztény hitre jellemző az a meggyőződés, hogy Isten nem azért beszélt, hogy az emberiség tudásszomját vagy akár kíváncsiságát elégítse ki, hanem hogy az embert éltesse és üdvösségre vezesse. Ezért a hit nyelvének a doxológia, a dicsérő, a hálaadó, kérő és engesztelő ima műfaja felel meg legjobban." *Bevezetés a teológiába*, 37.

[21] „Szerencsétlenség és istenszeretet", 102. Az atyák is sok helyen felhívják a figyelmet, hogy Krisztus nem definíciókba önteni igyekezett az igazságot, ami általa adatott a világnak, hanem láttatni akarta. Azért lett a világ világosságává, hogy megpillanthassuk és szemlélhessük azt Őbenne.

a keresztény inspiráció számára is. Elképzelhetetlen, hogy Assisi Szent Ferenc jogról beszéljen."[22]

Jelen helyzetünk legszomorúbb és legterhesebb tényezője azonban egy ennél még sokkal megrázóbb, és mindeddig talán soha nem eléggé komolyan vett tudattalan realitás, ti., hogy mi, keresztények ténylegesen több mint ezer éve, bármennyire is szeretnénk eltitkolni, *quasi* elvált szülők gyermekeiként élünk a világban. Előtte is voltak feszültségek az egyházak között, de az indulatos szakítás és a vezetők kényelmes beletörődése folytán szinte elfeledtük az előző időket: a termékeny összetartozásról, gyümölcsöző diskurzusokról, összetartásáról, egyszerűségéről, szegénységéről, valamint tiszta és lelkesítő vonzerejéről híres keresztény család miliőjét a világban. A gyermekek megkérdezésük nélküli erőszakos szétosztása, a másik szülő ellen nevelése, a vagyonmegosztási, máig le nem zárult viták atmoszférája félreismerhetetlenül ránk nyomta bélyegét. S minél jobban megvigasztalódunk benne, annál veszélyesebb ez számunkra. Nevelhető-e egyáltalán hitelesen keresztény új generáció ilyen körülmények között?

Az igazság sebet kapott, beköszöntött a jogászok korszaka, s vele a pereskedésé. Azóta nem azt kutatjuk mi igaz, és mi igazságtalan, hanem hogy mihez van jogunk, és másoknak mihez nincsen.[23] Hogy kinek joga Isten nevében áldást osztani és adót szedni, kinek tanítása egyetemes *(katolikus)* s ki az igazhitű *(ortodox)* közülünk? De kit érdekel őszintén annak igazsága, hogy felbontható-e kereszténységükben kiskorú, alkalmi keresztények sok esetben kellő körültekintés nélkül összehozott, s szinte törvényszerűen szétesett házassága, vagy valóban isteni jogon felbonthatatlan? Istennek tetsző-e nős embereket is pappá szentelni, vagy ő maga kötelező nőtlenséget követel?[24] Megtérhet és élhet-e, lehet-e Krisztus testének tagja, járulhat-e a gyógyultak szentségeihez, aki talán második házasságában tért meg és lett tudatos keresztény, de a papírforma, s jog szerint már gyerekkorától az? Boldogok, akik nem fordultak hozzánk áldásért éretlen fejjel, mert csak az éretteknek tudtunk szolgálatára lenni? Ezekről a kérdésekről nem a jogászoknak kellene elsősorban vitatkozniuk![25] De folytathatjuk a sort, mert az élet folytatja. Hogyha Krisztusban nincs többé zsidó vagy görög, férfi vagy nő, rabszolga vagy szabad, akkor miért van mégis evangélikus és református, görög és latin – miként Zizioulas metropolita kérdezi? [26] S teológiailag egészen

[22] Vö. Simone WEIL, „Kegyelem és nehézkedés" in *XX. Századi keresztény írók* 6, Budapest 1994, 39–40.
[23] „Kegyelem és nehézkedés", 40–41.
[24] *Másképp is lehetne*, 52–53.
[25] Ezzel kapcsolatban Alszeghy Zoltán is följegyzi, hogy tekintettel az akkor a Velencei Köztársaság területén élő Justinianus féle kódex alapján tájékozódó keleti keresztényekre, és az ő jogszokásaikat megalapozó keleti szentatyák kevésbé radikális véleményét tiszteletben tartva, a trentói zsinat végül elvi szinten nem állította a házasság minden körülmények közötti felbonthatatlanságát. ALSZEGHY Zoltán, *A házasság*, Róma 1982. 76.
[26] John ZIZIOULAS, *Being as Communion*, New York 1997, 259.

biztos-e, hogy az eukarisztia, a szent asztalközösség csak jele lehet a teljes communiónak, de eszköze nem?[27]

Amíg ilyen hosszú a lista, nem kell-e félre tennünk a még oly kedves akadémiai, *l'art pour l'art* vitákat, és hagynunk, hogy időnként a szükség diktáljon, ahogy imáját félbehagyta Jézus, és felkelt álmából, ha erre volt szükség! Ha van rá szabadságunk, Ferenc pápánkkal vallom: van felelősségünk is! Feltárni az igazság tiszta forrásait, az utolsó nagy uniós zsinat atyáinak közös meggyőződésével, miszerint a szentek a hitre nézve nem tévedhetnek, mert nincs két igazság, csak egy, ami Krisztusban van, és nincs két Lélek sem, csak egy.[28]

A látók, a tanúk, a küldöttek felelőssége, hogy bármit szóljon is a világ: „Isten szolgáiként viselkedve, az igazság igéjében, Isten erejében; az igazság fegyverzetében, dicsőségben és becstelenségben, gyalázatban és jó hírnévben; mint csábítók és mégis igazmondók; mint ismeretlenek és mégis ismertek; mint halálra váltak, és íme, mégis élők; mint megvertek, de meg nem öltek; mint szomorkodók, és mégis mindig örvendezők; mint szűkölködők, és mégis sokakat gazdagítók; mint akiknek semmijük sincsen, és mindenük megvan" (2 Kor 6,7–10) szóvá tegyük, amit Krisztus szóvá akar tenni! Döntéseket persze nem kell senki más helyett hoznunk, de a tanácsadás is az irgalmasság cselekedete, amire Krisztus szeretete sürget minket. (2Kor 5,14)

Felelősségünk és küldetésünk átérezni minden igazságtalanságot, amitől Isten gyermekei szenvednek, és a Paraklétosz szószólóiként mindent elővenni, amit Isten szeretete megenged és megkövetel. Feladatunk és küldetésünk feltárni a fekélyeket és bajokat, ha doktorok akarunk lenni: gyógyítani, leküzdeni az undort, úrrá lenni a rémületen, gyógyító sebeket ejteni és aztán bekötözni azokat. Mozgásba hozni az evangéliumi etikát, impulzusokat és munkát adni a kánonjognak, gazdagítani a lelkiség infrastruktúráját, Isten eszközeként növelni a hitet, erősíteni a reményt, tökéletesíteni a szeretetet.

Krisztus szavai elsőként mindig az övéihe szólnak, s csak aztán azoknak, akik még nem az övéi. Joseph Ratzinger kardinális szavaival élve, minél hamarabb eltűnik, ami belőlünk való s minél inkább előtűnik, ami Őbelőle való, annál hamarabb és annál inkább megújul az Egyház, hiszen nem menedzselésre van szüksége, hanem

[27] Vö. Franz-Josef NOCKE, „Részletes szentségtan III. (Eucharisztia)", in Theodor Schneider (szerk.) *A dogmatika kézikönyve* II., Budapest 1997, 294–296.317–319.

[28] AG (Quae supersunt actorum graecorum Concilii Florentini nec non descriptionis eius, ed J. Gill, in: Concilium Florentinum ser. B. VI, Rom 1955), 432; Syropoulos, sect IX cap. 9, 262., Vö. Hans-Joachim SCHULZ, „Die Ausformung der Orthodoxie im byzantinischen Reich", in *Handbuch der Ostkirchenkunde* I. Düsseldorf 1984, 117–120., vö. Joseph GILL, *Konstanz Basel-Florenz. Geshichte der ökumenischen Konzilien* IX., Mainz 1967, 303. magyarul is: Hornyik Tibor, *A firenzei zsinat*, című szakdolgozatában, Nyíregyháza 1998, 31.33.,

életszentségre.[29] Nyilvánvaló, hogy minél inkább hasonlítunk Krisztushoz, annál kevésbé különbözünk tőle. Próféta vagy király, teológus vagy zsoltárszerző? A személy leválik a halálban arról, amit alkotott. Mint a kisfiú, aki megoldja a matematika példát, ha helyesen teszi, személye nem hagy nyomot rajta, csak akkor, ha hibázik.[30] Kicsoda Dosztojevszkij és kicsoda Mozart? Kicsoda Nagy Szent Bazil és kicsoda Szent Ágoston? Kicsoda Apolló és kicsoda Pál? Szolgák csupán, akik hitre vezettek minket, mégpedig mindegyik úgy, ahogy az Úr megadta nekik. Én ültettem, Apolló öntözte, – írja Pál –, de a növekedést Isten adta. (1 Kor 3,4–8).

Vannak, akik nem vállalnak katedrát, s vannak, akik később mondanak le róla, mert úgy vélik, csak így járhatnak egyenesen, s csak így borulhatnak le szabadon. De létezik talán egy másik út is, a robogó pataké, a fagyosan szétterpeszkedő glecsseré, mely csendesen porlasztja a múlandóság szüntelen keletkező szikláit, feltöri a síri pecséteket, s a börtönök zárait. Lehet, hogy bűzösebb a kórtermek, s a cellák levegője, kellemesebb muzsika is van a számítógép klaviatúrájának kopogásánál, a tollsercegésnél; intenzívebb vagy káprázatosabb a társasági élet máshol, de a próféták viseljék el a pusztát, ha egykor a hegyeken szökellő jó hír hozói szeretnének lenni.

A teológia a „hit tudománya". Teller Edével egyetértve vallom, a tudomány nem igazodhat a legegyszerűbb elmék, magyarán szólva a legbutább emberek igényeihez,[31] mert a morzsákat koldulónak is szüksége van arra, hogy a morzsák valahonnan leessenek.[32] Az egyházatyák igazi profik voltak, és egy valamire való evangéliumi lelkiség előbb-utóbb mind kitermelte a maga teológiai iskoláját.[33] Alszeghy Zoltán felidézi egy szegény öreg indián asszony alakját, aki 1972-ben, egy teológiai tanároknak szervezett nemzetközi konferencia előtt Mexikóban, felemelt kézzel, ragyogó arccal, szótlanul mozgó ajkakkal imádkozott a guadelupei Szűz bazilikájában. A konferencia kezdetén kiemelték, hogy a mi tudományunk annyiban igaz teológia, amennyiben folytonosságban van ennek a szegény asszonynak az imádságával: ha az elméleteink elválasztanának tőle, mit sem érnek, mert hamis teológiát tartalmaznak. Ami persze nem jelenti, hogy azt akarjuk, hogy ez az imádkozó asszony örökké ilyen szegény és tudatlan maradjon, hanem hogy imaélményét saját fejlődésében meg ne tagadja, hanem folytassa, és annak következményeit megélje.[34] Nemcsak a tudománynak

[29] Vö. Joseph RATZINGER, *Beszélgetés a hitről*, Budapest 1990, 47. vö.
[30] Simone WEIL, „Kegyelem és nehézkedés" in *XX. Századi keresztény írók* 6, Budapest 1994, 32.
[31] *Egy csepp emberség. Fél hét után három perccel a Kossuth rádióban*, Budapest 2004. 259. Alszeghy megjegyzi: „a kereszténység mindig nagy jelentőséget tulajdonított a szentek teológiai nézeteinek, még akkor is, mikor talán nem volt tudományos képzettségük." *Bevezetés a teológiába*, 83.
[32] Vö. *Bevezetés a teológiába*, 84–85.
[33] Uo., 85.
[34] Uo., 84.

van szüksége hitéletre, hanem a hitéletnek is tudományra.[35] Ha nem is érti mindenki a templomot, a teret, a zenét, az imákat, az írásokat és azok magyarázatait, de ki-ki mégis ebből táplálkozhat, és ennek oltalmában maradhat meg az igaz és üdvözítő hitben.

Lehet, hogy helyenként szarkasztikus, olykor kicsit érzelgős, talán nem egészen szaktudományos a stílusban szóltam, kérem, nézzék el ezt egy gyakorló szemináriumi elöljárónak. Azt is elismerem, hogy szavaim mögött vannak sebek, félelmek, fájdalmak, indulatok, személyes bűnök és még annyi minden, de úgy látom, hogy ha valami nem fáj eléggé, nem félelmetes eléggé, ha nem szégyelljük eléggé, vagy nem szomorkodunk miatta eléggé, s különösen, vagy nem kívánatos eléggé, akkor nem élhetünk érte egészen. Szabadságunk és felelősségünk lényege, Krisztus Istenünk főparancsa, ami számunkra is ugyanaz, mint mindenki másnak: Istent, a mi Urunkat teljes szívünkből, teljes lelkünkből, teljes elménkből szeretni, felebarátainkat pedig úgy, mint saját magunkat, felmérve, hogy mi az, ami illendő Isten választott gyermekeihez!

Köszönöm a figyelmet!

[35] Uo., 84.

Attitudes and values in humanistic pedagogy

Andrzej ***Kryński, Yves Merlin Kengne***[*]

Rezumat: ***Atitudini și valori în pedagogia umanistă.*** În lipsa educației, omul ar fi asemnea animalelor, iar educația completă, cea spre umanitate se face numai hrănită de iubire, iar iubirea care-l construiește pe om, deschizându-l totodată spre ceilalți, se raportatează la Dumnezeu.

Cuvinte cheie: familie, educație, valori creștine, pedagogie, dialog social.
Keywords: family, education, Christian values, pedagogy, social dialogue.

Man's education is not only the most important task of every generation. It is also the most difficult undertaking, because man, in spite of his greatness, invariably bears the painful consequences of original sin. Man is the only one who can hurt himself, causing fatal addictions and even suicide. For this reason, it is impossible to develop a man without effort and discipline, without moral standards and cooperation with **God**, without vigilance and persistent demands, without opposing evil within and around himself and without the help of **the Saviour**[1]**.**

Solid human upbringing is the most important task in all epochs and cultures. Units devoid of this most valuable worldly treasure are unable to build a good future. An immature man will not set up a happy marriage, nor will he build a lasting family. He will also not make a positive contribution to the welfare of the community in which he lives. Such a man will not be saved by either material prosperity, democracy or technical progress. Whoever in his life puts material values above the spiritual ones does not benefit fully from the goods of this world. He cannot cooperate with the Creator in the positive change of himself and the face of the Earth[2].

In achieving these important goals, pedagogy provides support being a social science of humanistic profile, including the theory and practice of the care and upbringing activity of children and the youth as well as educational activity of adults of all ages.

There is a continuously dominant conviction that pedagogy influences primarily the young generation, which through educational influences should achieve optimal

[*] *Polonia University*, Częstochowa.

[1] Por. J. Majka, Chrześcijaństwo a wyzwolenie człowieka. Wstęp do instrukcji o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu, w. Wolność chrześcijańska, Wrocław 1986, pp. 8–9.

[2] Tamże.

personality development, shape knowledge of reality and prepare for functioning in social life. The essence, goals, content, methods, means and organizational forms of educational processes are formulated on its ground. In view of the above, the main areas of education and training are mainly family and peer and institutional groups: kindergarten, elementary school – primary school, secondary school, high school and academic education. Currently, the range of interests of pedagogy is much broader – it includes: self-upbringing and self-education of youth and adults, educational influence of non-school education institutions, mainly mass media, youth organizations, cultural institutions (theaters, clubs, museums), institutions of religious education[3].

Pedagogy as science studies the processes and phenomena that occur among people. The subject of the research is the comprehensive development of a man throughout his life and the influences of individual units on himself, as well as the influence of the social environment. Humanistic pedagogy is defined as the science on upbringing, education and self-education of a person during the whole life[4].

The essence of each science is clear and unambiguous definition of terminology, which is its basis. Pedagogy as the social and humanistic science uses the terminology of ambiguous terms, hence, among others there is no precise definition of the term "upbringing". The consequence of this fact is the phenomenon of using this term to denote an increasing number of social situations. The same term "upbringing" also occurs in other scientific disciplines, such as sociology. In their context, the concept of upbringing is defined differently than in pedagogy, and discernible differences in this aspect arise from the specificity of the subject matter of the research, the research problem and the methodology used. The scope and content of these concepts are dependent on accepted scientific paradigms[5].

The very concept of upbringing has almost a two hundred-year-old tradition and is widely understood both by parents and teachers, theorists and practitioners. Among the present-day antinomies of the upbringing process and related educational phenomena, its broad view and selective approach deserves attention.

The most commonly used selective approach to the process of upbringing and related phenomena are as follows:

- Upbringing as mending of the human world;
- Upbringing as task setting and solving.

By analysing in detail the very term "pedagogy", derived from the Greek language – from the words pais – (boy) and ago – (to lead) one pays attention to the term:

---

[3] Por. B. Śliwerski, *Współczesne teorie i nurty wychowania*, Kraków 1998.
[4] Tamże.
[5] T. Hejnicka – Bezwińska, *Edukacja, kształcenie, pedagogika. Fenomen pewnego stereotypu,* Kraków 1995, p. 11.

paidagogos (meaning: leading a boy). This term belongs to a man who takes comprehensive care of the child (the boy) on his way to school. Historically speaking, a pedagogue was usually a slave who took care of the son of his master entrusted to the slave by the latter. The term of pedagogy was therefore used to define activities of educational character of the slave – the precursor of pedagogical activities[6].

In ancient Greece, within the games organized in memory of Zeus every four years in the gymnasiums supervised by the paidagogos, the boys participated in *pentathlon* – sports such as running, jumping, javelin and discus throw, and wrestling. In this way, physical education has become the starting point in pedagogical care and more broadly in upbringing. Over time, the *paidagogos* became a unit responsible for moral, spiritual and intellectual development – he introduced the young man into the competence of writing and reading.

In Greek, understanding pedagogy was not a science but a reflection on upbringing. The origins of pedagogy as a science come from the reflections of ancient Greek thinkers. Throughout the centuries, pedagogy has developed as a branch of philosophy, gradually separating from it into an independent study, thanks to the accumulation of experience in pedagogical practice and theoretical generalizations.

Today it is impossible not to admit that pedagogy is the discipline of all those who wish to continually develop, that is daily to become a person who is mature and bigger than himself. It is addressed specifically to educators – parents, teachers, pedagogues, priests – all those who take the difficult but honourable effort of forming the young generation. Pedagogy is also a call for self-upbringing for those who by setting high standards for themselves try to develop creatively, even when the process is involving not always favourable factors[7].

According to the criteria of humanistic pedagogy, a mature person is one who can think logically, love wisely and work hard. Achieving such a state requires harmonious development in all spheres of humanity. Therefore, the diagnosis of the family environment, its conditions and the axiological sphere of daily interaction between family members, especially between parents and children, is of considerable importance in humanistic pedagogy in the modern era, in which, on one hand, there dynamically occur multiple situations of crisis of marriage and family and, on the other hand, there come with unusual strength the pathologization of social life, increase of aggression and the intensification of educational difficulties among children and youth[8].

---

6 Tamże.

7 K. Stach, *Modele relacji wychowawczych pomiędzy wychowawcą a wychowankiem,* w. *Wychowawca i środowisko lokalne w paradygmacie wychowania XXI wieku,* Zielona Góra 2001.

8 Por. M. Pluskota, „Paidagogos" – „ten, który prowadzi". Koncepcja pedagoga na współczesne czasy, w. A. Kryński, M. Pluskota, Pedagogika humanistyczna, Częstochowa 2012, pp. 91–93.

Obligation to respect the opposite gender, especially men's respect for women, is a topic for discussion in the family, but the ways of formation of every human being, starting from childhood throughout the whole life, is to be comprehensively implemented in the family, school and social organizations. In classes on upbringing for family life, students also need to shape the awareness that marriage and family are not just about love, satisfaction, common aims and aspirations. Educational and formation content in this field should prepare young people for possible threats to marital and family life. Family dysfunctions caused by alcoholism, drug abuse, aggression, physical or psychological violence disorganize family life, traumatize the home environment, distort socialization, upbringing and care of children and young people. Hence, the need to make students of different levels of education and upbringing aware of possible dysfunctions in marital and family life. It is important to point out the need to prepare for a marriage, the need for a mature reflection on the choice of a life partner, the search in the partner for responsibility, kindness, protectiveness, trust, mutual help and support. These features, in addition to the feeling itself, condition the permanence of marriage as well as set the family in the hierarchy of values at the right level[9].

In the content of teaching and learning, the following issues in the field of family education should be highlighted:

- the basic family functions by emphasizing the child's place in the family;
- the transmission of values and traditions by emphasizing again the child’s place in the family, the significance of the common celebration and spending of leisure time;
- the family bond, the emotional relationships and other family relationships (e.g. the conflicts and their solution);
- motherhood and fatherhood and their respective role in the family.[10]

Personalism as a concept based on the primacy of dialogue and authenticity defines the functions and characteristics of a modern school as follows:

- providing young people with both scientific knowledge and knowledge in the field of preparation for family life through a systematic transfer of values;
- teaching by the means of scientific methods (heavily applying psychological and pedagogical theory) and striving for a competent message;
- it stresses the importance of accountability in the educational process;
- it allows to shape in the young generation views about man and the world;
- it prepares for the active participation in the social life by making the beneficiary more independent and it draws attention to the role of lifelong learning.

---

[9] Tamże.
[10] J. Woroniecki, Katolicka etyka wychowawcza, t. 2, cz. 1, Lublin 1986, pp. 253–254

Family is an important environment that can optimise the development of the emotional, intellectual and social dimensions of the child, but may also impair or inhibit the biological conditioning of its developmental spheres. Each family creates its own unique care and education and socialization system. It is based on a certain hierarchy of values, accepted social and ethical standards, manifested in parental attitudes, emotional bonds, and social-emotional relationships between parents and children.

The family and its social function together with its axiological conditions are constantly changing. These changes are due to the transformations in the global, European and regional society.

The traditional family in which the education of children is based on the patterns and traditions of past generations is strongly displaced, gradually becoming an anachronistic image of the social life. The new structure of the postmodern, partnership based family (cohabitation), often referred to as alternative family or the family with one biological parent is widely disseminated. These relationships, although appealing for the young generation still do not equate, in the hierarchy of values, the legally married couples and families.

In the Christian interpretation, the genesis and foundation of the family is love. It is what permanently animates the relationship between woman and man. Equally important is the dignity as an essential human trait which should be respected and linked to the diversity of the individuals' vocations and their roles within the family. The Catholic Church clearly defends the rights and sovereignty of the family, recalling that it is the first and fundamental community. It is therefore considered of high (if not the best) value. It is in the family that the child can find the right environment for proper development. Maybe because it feels the spiritual and physical proximity of parents, the love of siblings and grandparents. The role of the family is therefore unique with no substitute for it.

It is unquestionable that the family and school still have a pivotal role in the development and training of man as a human being. What is particularly relevant to these two institutions is the educational dimension. With regard to the family, this situation is presented in a dynamic way – within the family the roles change. Man first appears as a student and only later on as a teacher – educator (parent, grandfather – grandmother). Nevertheless, it is always embedded in the specific cultural heritage of the family. By attending school, however, the individual enters wider socio-cultural circles being able to pursue his or her education permanently.[11]

A proper dialogue between family and school is very important for the successful development of pupils (children and adolescents). It seems that today the most important

[11] Tamże.

shared task of these institutions is the student's empowerment. Parents and teachers should be consciously involved in the development process of the child. In turn, school and family cooperation can cover a variety of issues. It may concern primarily the mutual exchange of information about the student. It is recommended to inform the school of any weak or strong side of the child's personality and the educational (educational and didactic) difficulties. The school, on the other hand, should inform parents about the school work program, the student's progress in learning, his/her behaviour among the others etc. If something is expected from the child, it should be expressed clearly and unequivocally. Lack of such information can lead to misunderstandings and bring about serious consequences of educational nature.

"Love" – St. Augustine said, "Love and do what you want." It is enough for a parent to really love his child and he will then know how to properly educate him. The word "LOVE" is always engraved with capital letters in our hearts, because it encompasses all the other words – the only letters of the alphabet needed for good education of children. Parents, however, are fallible people as well, hence it is always worth hearing what the child has to say. If the parents count on the child's opinion, then the child will count as well on the parents' opinion.

Prayer is the beginning of all good deeds, including the upbringing of children; there is no possibility of upbringing the children only by oneself since human strength is limited in this regard. It is therefore necessary to pray for the gifts of the Holy Spirit – for wisdom and vigilance.

A good behaviour is sometimes rewarded by parents with gifts; however, this is not a proper solution since it bears the traits of training. The child needs a different kind of reward – a smile, contentment, a hug, a discreet gesture, he needs a mature man who will say "That's a good thing to do". If the family has a character building dimension, it should firstly be a security provider. If we meet right from the first moment of the child's life all the real needs of a small person, he/she will certainly respond positively to our requirements later on.

Man is like a flower: he blossoms when he is properly nurtured; if we see in the child good behaviour, beautiful character traits, we shall pay attention to it, nurture it and cherish it. It is equally important to realise the benefits of recognition of a child's good behaviour (which will later be translated into advantages) rather than constantly pointing out the mistakes. Parents who only issue orders and enforce them will never succeed in parenting. If we talk patiently to the child and to everyone, for that matter, important to him we will notice that over time the long conversations will naturally turn into gestures of understanding and mutual love.[12]

[12] Tamże.

If we want the child to have respect for us and the others, we must first respect them; one should be revered regardless of age, knowledge and life experience – it is worthwhile for a child to experience this truth on the example of a relationship within his or her own family. A proper upbringing should not rely on the control exercised over the child as though he were a puppet. You should never underestimate your child's problems – but remember the difference in age and experience. Praise, acceptance, appreciation do not contradict the requirements – love must be demanding; nevertheless, if we need something from the child, we must as well abide by the same: love and demand.

Primo Congresso Unionistico di Lviv (1936): ricerca dell'identità teologica e culturale

Mykhaylo ***LESIV***[*]

Rezumat: ***Primul Congres Unionist de la Lviv (1936): căutări ale identității teologice și culturale.*** Trăsăturile identitare ale Bisericii Greco-Catolice Ucrainene se bazează pe continuitatea Sinodului din Brest (1596) cu Conciliile din Lyon (1274) și Florența (1439), pe recunoașterea Bisericii Bizantine ca Biserică-Mamă și pe atenția față de identitatea națională și culturală a credincioșilor

Cuvinte cheie: Biserica Greco-Catolică Ucraineană, identiate, rit bizantin.
Keywords: Ukrainian Greco-Catholic Church, identity, Byzantine rite.

La storia umana è, senza dubbio, la storia della creatività. La storia, dove ogni uomo, ogni popolo offre il frutto della sua vita, cioè, la sua gioia e la sua sofferenza, la sua fatica e il suo progresso. La storia è maestra della vita, però, a volte proprio la storia è giudice della vita. Noi, uomini, non sempre possiamo dare un vero voto alle sue espressioni. E solo con il tempo, la creatività umana, è frutto della libertà ricevuta dal Dio – Creatore, offre a noi nuovi immagini degli anni passati.

Congresso Unionistico di Lviv dal 23 al 25 dicembre 1936: per iniziativa del metropolita Andrea Šeptyc´kyj aveva lo scopo di ritrovare nelle tante pagine della storia la base teologica dell'Unità tra le Chiese e mostrare la strada della vera realizzazione di questa idea**. Il sincero desiderio dei teologi era quello di ritrovare le radici della loro teologia come primo elemento che unisce.** Il Congresso, seguendo la propria tradizione, si basava sui principi fondamentali della teologia orientale, cioè riprendeva la teologia dei Sette Concili Ecumenici, esaminava il genio culturale della metropolia di Kyiv per dare una proposta per il futuro.

1. Unione di Brest (1596) – l'inizio o la fine?

Secondo il Congresso, per capire che cosa è l'unione, molto importante è dare la risposta alla domanda – dove si trovano le fonti del Concilio di Brest? L'unica risposta che si è data durante il Congresso è questa: **i creatori dell'unione di Brest**

[*] *Ukrainian Catholic University*, Lviv

non hanno fatto niente contro l'antica tradizione della Metropoli di Kiev, anzi, hanno scoperto, che cosa ha sempre voluto la Chiesa – madre, cioè la Chiesa Bizantina. I teologi del Congresso fanno un collegamento, dove "nel primo posto mettono il Concilio di Lione (1274), poi il Concilio di Firenze (1439), e soltanto dopo seguono le deliberazioni del Concilio particolare di Brest (1596)."[1] Secondo il professore Grynevič "L'unione di Brest (1596) fu la prova regionale della rinnovazione del Concilio di Firenze (1438–1439)."[2] La Chiesa Ucraina ha voluto continuare le idee del Concilio di Firenze, perché sapeva che lo scopo del Concilio era rinnovare l'antica unità e parità nella Chiesa. "Così, la sostanza dell'unione, proprio tra Greci e Latini, fu che ogni parte restava nel suo rito, nella sua tradizione [...]."[3] Siccome, uno dei creatori del Concilio di Firenze fu il Metropolita di Kiev Isidoro[4] (1436–1458), il vero sostenitore e collaboratore del Concilio,[5] proprio lui era il riferimento per i metropoliti prossimi, i quali sempre volevano continuare a sviluppare la riconciliazione fra le chiese. E benché la Chiesa di Kiev partecipasse al Concilio di Firenze come parte della Chiesa di Costantinopoli, l'idea del Concilio Ecumenico era conservata per sempre. Rispettivamente, la maggioranza dei metropoliti di Kiev già viveva secondo l'unione di Firenze.[6]

Quindi, i teologi del Congresso a Leopoli hanno constatato che dall'anno 1439, cioè dal Concilio di Firenze, fino al Concilio di Brest, ci sono tanti fatti e documenti quali confermano la fedeltà continua della Chiesa di Kiev al Concilio di Firenze.[7]

2. Rinnovazione dell'identità

Però, per avere la possibilità di proseguire, il Congresso ha dovuto dire qualcosa su un tema molto importante per la vita della Chiesa: i rapporti con la Chiesa Romana. La difficoltà, nel pensiero dei teologi, era che la Chiesa latina usava due metodi di coesistenza con la Chiesa Ucraina unita. "Una situazione era nei documenti ufficiali, nelle conferenze e nelle encicliche papali"[8], dove si affermava che la Chiesa Romana voleva solo la confessione dei dogmi e basta[9]. Secondo questa posizione, nelle Chiese Unite "si riconosce valido tutto il rito [...] , i libri Liturgici dove si usa la sua lingua,

1 Л. Глинка, *Правні основи унії*, Унійний з'їзд у Львові, a cura di В. Кучавський, Львів 1938, p. 203.
2 В. Гринєвич, *Минуле залишити Богові*, Львів 1998, p. 18.
3 Л. Глинка, *Правні основи унії,* p. 215.
4 Cf. J. Gill, *Il Concilio di Firenze*, Firenze1967, p. 31.
5 Cf. J. Meyendorff, *Rome, Constantinople. Moscow Historical and Theological Studies.* St Vladimir's Seminary Press, 1996, p. 51.
6 Cf. O. Halecki, *Od Unii Florenckiej do Unii Brzeskiej,* Lublin.
7 Cf. I.Moncak, *Florentine Ekumenism in the Kyivan Church,* Rome, 1987.
8 Г. Костельник, *Ідеологія Унії*, Унійний з'їзд у Львові, a cura di В. Кучавський, Львів 1938, p. 91.
9 Ibid.

la sua disciplina ecclesiastica (anche con i canoni, che danno la possibilità ai sacerdoti di sposarsi), e anche si riconoscono i santi che erano stati proclamati dopo lo scisma"[10]. Secondo questa posizione, fra le Chiese Orientale e Occidentale, non esiste neanche un problema per avere ottimi rapporti.

Però, come dicono i teologi del Congresso, è una cosa, che non dà la possibilità di sviluppare buoni rapporti, cioè relazioni locali fra le due chiese.[11] In questo caso i greco-cattolici devono sempre spiegare le loro ragioni storiche e teologiche, mostrando la posizione che sempre era presente nelle teologia di Kiev, cioè: per essere Chiesa Cattolica non si deve avere il rito latino.[12] Questa situazione durava da tanto tempo e aveva la misurazione sistematica.

Facendo riferimento alla storia dalla creazione dell'Unione in Ucraina, ma anche riguardando la storia dell'unione fra gli altri popoli, il Congresso ha constatato: "I creatori dell'Unione nella nostra chiesa e nella Grecia, hanno voluto fare la rinnovazione dell'unione antica, ma non il ponte per acquisire le pratiche latine"

I teologi del Congresso hanno anche fatto una proposta, che dà la possibilità di vivere senza contrasto tra le due Chiese. Cioè: "**Non é vero pensare che la Chiesa si può assomigliare a uno rito, perché la Chiesa di Cristo non è latina, non è greca, non è slava, ma è Chiesa Cattolica"**.[13] Come possiamo vedere, non si parla dell'assorbimento, ma si afferma un'idea più giusta ripresa dal Concilio Vaticano II – la concezione delle "**chiese – sorelle.**" Secondo questa, la base per i rapporti tra le due Chiese particolari è il principio della parità (e proprio questo fu punto di partenza per il Concilio di Brest, 1595–1596).[14]

3. Identità nazionale e culturale

In tutti i tempi la Chiesa ha cercato di essere interessata ai movimenti nazionali del suo popolo. Ed anche il Congresso di Leopoli ha dato molta importanza al tema di rinnovazione della sua identità nazionale e cilturale. Per questo il Congresso volle presentare come la Chiesa può lavorare nel tempo per lo sviluppo dell'identità nazionale, negli anni fra le due Guerre Mondiali. Gavryil Costelnyk, uno dei conferenzieri, ha proposto che la Chiesa Greco – Cattolica deve sviluppare l'idea nazionale del popolo

---

[10] Ibid.

[11] Ibid.

[12] Cf. А. Шептицький, *Opera –Твори,* Львів, Монастир Студійського Уставу, Свічадо 1994 "Церква є Католицька, себто, вселенська, що і намірами, і післаництвом, і призначенням, обнимає всі народи цілої землі." p. 254.

[13] Глинка Л., *Правні основи Унії* Унійний з'їзд у Львові, Львів 1938, p. 212.

[14] Л. Гузар, "Екуменічна місія Східник Католицьких Церков у баченні митрополита Анлрея (Шептицького)", p. 207.

ucraino, perché nella maturità nazionale la Chiesa più facilmente troverà la vera identità ecclesiale.[15] Certo, la Chiesa non ha voluto prendere il ruolo governativo nello Stato, però, volle alzare la moralità nella vita nazionale. La Chiesa Unita già aveva la pratica in questo campo. Nei secoli XVII–XIX essa ha fatto tanto per il suo popolo. E proprio una delle deliberazioni del Congresso dice "Il cattolicesimo del rito orientale che è stato molto utile per il clero e il popolo negli anni passati, anche adesso ha la forza per elevare tutto il popolo ucraino dalla crisi spirituale, morale e nazionale".[16] Qui possiamo constatare che la Chiesa in questo tempo vede chiaramente i suoi compiti: dare al suo popolo una buona base morale e spirituale, perciò, proprio questo darà un buon risultato anche nella vita economica.

4. Rapporti con la chiesa ortodossa

"Tutti i cristiani conoscono la volontà del Salvatore: la Chiesa deve essere Una. Nonostante ciò durante la storia sono sorte diverse chiese, molto spesso come risultato degli scismi. Adesso uno che vuole diventare cristiano deve fare una scelta molto difficile per la sua coscienza e solo dopo può credere che la chiesa scelta è Unica Chiesa di Cristo".[17] Questa questione era molto attuale perché lo scisma non era lontano. Anzi, questa era la realtà della Metropoli di Kiev. Perciò uno degli scopi del Congresso era proprio il lavoro sul tema dell'unità della Chiesa. "**L'unità della Chiesa – è una delle quattro caratteristiche** (Una, Santa, Cattolica, Apostolica), che, secondo il credo Niceo – Costantinopolitano, caratterizzano la vera Chiesa di Cristo".[18] Ispirazione per il Congresso erano le parole della preghiera del nostro Salvatore " Perché tutti siano una sola cosa. Come tu, Padre, sei in me, e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato" (Gv. 17.21). Questo comandamento di Gesù era così importante per il metropolita Andrea Šeptyc'kyj, che lui ha dedicato la maggior parte della sua vita al rinnovamento della comunione fra le chiese. Per incoraggiare anche altri, egli sottolinea: "La Sacra unione fra le Chiese è la cosa che il Cristo Salvatore cosi ha custodito, che prima della sua morte l'ha raccomandata al Padre Celeste, come la cosa prima e più importante".[19] Secondo lui, la realizzazione del testamento di Cristo è anche compito di ciascuno degli ucraini, perché durante la storia gli scismi che si verificarono fuori, dopo qualche tempo, hanno lasciato un grande segno proprio nella metropoli di Kiev.

[15] Г. Костельник, *Ідеологія Унії*, p. 96.
[16] *Постанова,* Унійний з'їзд у Львові, Львів 1938, p. 258.
[17] М. Бендик, "Що таке церковна помісність?" *Берестейська Унія і українська християнська традиція,* Львів 1996, p. 236.
[18] Л. Глинка, *Правні основи Унії,* Унійний з'їзд у Львові, Львів 1938, p. 206.
[19] В. Ленцик, *Ідея церковної єдности у митрополита Шептицького*, p. 175.

Considerando il comandamento di Cristo come punto di partenza, i teologi del Congresso cominciano ad analizzare la situazione presente in questo tempo nella Chiesa. Prima, essi hanno constatato il fatto che una parte della metropoli di Kiev era unita al Pontefice Romano, cioè alla Chiesa Cattolica, un'altra invece no. Secondo Gìuseppe Slipyj, il primo passo per raggiungere l'unione doveva avere per principio "**la conoscenza dell'Oriente,** l'amore e la custodia delle tradizioni – come unica strada verso l'unione. La Chiesa Greco–Cattolica deve mantenere la Tradizione per non separarsi dai fratelli non uniti".[20]

Durante il suo rapporto introduttivo, il metropolita Andrea, come padre e capo della Chiesa, ha proposto molti passi reali per attualizzare il lavoro per ripristinare l'unione. Prima di tutto, le due parti devono avere la buona volontà per poter cercare la verità e non solo difendere la propria posizione. Durante il loro dialogo le due chiese divise che hanno una storia comune, come base devono essere non solo l'insegnamenti e l'opere dei santi quali ci sono comuni, ma anche devono riconoscere i santi che vivevano dopo lo scisma. Come esempio il metropolita Andrea mostra la vita di san Giosafat, arcivescovo di Polock .[21] Per lui "la fonte della vita cristiana e la base della cattolicità erano la spiritualità e il rito orientale. Altro relatore Andrea Išak "fa l'esempio della santità della vita dei santi descritta nell'opera del vescovo ortodosso san Dimitrij di Rostov «Vita dei santi» (**Четь-Минеи**)."[22] Quindi i teologi del Congresso di Leopoli confermavano la posizione, che non si può dividere la santità, perché tutti i santi mostrano l'immagine di Dio realizzata nella loro vita quotidiana. L'unione dei santi tra le due chiese è ancora un presupposto per distruggere l'abisso che in modo artificiale separa le due Chiese. Se ritorniamo al nostro Congresso, vediamo che, secondo Slipyj, dal punto di vista dogmatico, si devono elencare le **cinque questioni**, che si devono risolvere insieme con i teologi ortodossi. Quindi i punti sono i seguenti: 1**) esistenza del Purgatorio**; 2) **Immacolata Concezione**, che ha proclamato il papa Pio IX; 3) **Infallibilità e supremo potere** di giurisdizione su tutta la Chiesa, che ha proclamato il Concilio Vaticano I; 4) **canonicità degli libri cosi detti deuterocanonici**; 5) **Inseparabilità del matrimonio**.[23]

Certo, i teologi del Congresso capivano, che non si possono risolvere tutti i problemi in un solo momento, ma la comune eredità che si trova nella Sacra Scrittura e nella Tradizione, dà una grande speranza e la possibilità che tali questioni si possano risolvere.

---

[20] Й. Сліпий, *Погляд не зєдиненні і незєдиненні Церкви Сходу*, p. 76.
[21] Cf. E. G. Farrugia, *Dizionario Enciclopedico dell'Oriente Cristiano*, Roma 2000, p. 341.
[22] "Унійний з'їзд у Львові", Нива. Вересень –Жовтень, Львів 1937, pp. 75 -76.
[23] Й. Сліпий, *Погляд не зєдиненні і незєдиненні Церкви Сходу*, p. 74.

Altro presupposto per la riunione e anche la fonte che dà la forza ad ambedue le Chiese è **la tradizione liturgica**. I libri liturgici e un elenco di feste mostrano, che l'antica Metropoli di Kiev, durante i primi secoli della sua esistenza, non si divideva fra Oriente ed Occidente, ma anche dopo l'anno 1054 era liturgicamente unita con i due centri del cristianesimo. Come esempio il Congresso di Leopoli pone la festa, molto cara a tutto il popolo, della **traslazione delle reliquie di san Nicola**. Questa festa fu fondata per la causa della traslazione delle reliquie di san Nicola a Bari in 1090, quindi, dopo il grande scisma tra Roma e Costantinopoli. Questo, anche, vuol dire che a Kiev la festa è arrivata ancora più tardi, però la medesima causa non si presentava come un problema. E di conseguenza il vescovo di Perejaslav Efrem (dopo il metropolita di Kiev) ha istituito il rito liturgico e ha introdotto questa festa in tutta la metropoli.[24]

Il Congresso di Leopoli riguardava la maggior parte delle questioni alla luce dell'unione, e molto spesso sottolineava le questioni pratiche. Anche per questo problema i teologi confermano che erano tanti e diversi i fatti storici, e hanno constatato che, i creatori dell'Unione nella nostra chiesa e in Grecia hanno voluto preparare la rinnovazione dell'unione antica, ma non il ponte per acquisire le pratiche latine. Quindi, anche il Congresso di Leopoli rimane sulla posizione che solo una vera conoscenza e l'incarnazione nella vita reale dei principi della teologia e della disciplina canonica orientale possono servire per le Chiese d'Oriente come base per il loro sviluppo e per il ravvicinamento ecclesiale.

[24] В. В. Величковський, *Методи унійної праці між незєдиненими православними на Волині*, p. 154.

A kálvinizmus
és az erdélyi magyar iskolák fejlődése

Olga Lukács [*]

Rezumat: ***Calvinismul și dezvoltarea școlilor maghiare din Transilvania.*** Calvinismul a influențat în mod semnificativ cultura maghiară, evoluția limbii maghiare, traducerile Bibliei, relațiile sociale, dezvoltarea artelor și științelor. Studiul de față își propune sa prezinte modul în care Reforma a influențat educația și a modelat școlile în Transilvania, principiile, liniile de dezvoltare și scopurile educației pe care le-a inspirat. Reforma a promovat educația în masă, indiferent de sex și se statut social, punand însă un accent deosebit pe educația religioasă. Este prezentată, de asemenea, noua formă de organizare a instituțiilor de învățământ sau noul tip de școală care s-a dezvoltat în paralel cu Reforma, și anume Colegiul, cu emfază pe cele două Colegii model din Transilvania, Colegiul din Alba-Iulia și cel din Aiud.

Cuvinte cheie*:* calvinism, Reformă protestantă, educație, Transilvania, Colegiu.
Keywords*:* Calvinism, Protestant Reformation, education, Transylvania, College.

A kálvinizmusnak rendkívül gazdag hatása volt a magyar kultúrára, anyanyelvünk fejlődésére, bibliafordításainkra, társadalmi-szociális viszonyainkra, a jobbágy és a nemesség kapcsolatára, a presbiteriumok beállítására, az énekművészetünk fejlődésére, botanikára, orvostudományra és sorolhatnánk tovább.

A neveléssel és iskolapolitikával mégis mint primér kérdéssel kell foglalkoznunk.

Maga Kálvin a tanítás célját abban látja, hogy a híveket oktatni kell az egészséges tudományban azért, hogy az evangélium tisztaságát sem a tudatlanság, sem a hamis vélekedések meg ne ronthassák. Ennek előfeltétele az emberi tudományok és nyelvek ismerete, s a kollégium a „csemete kert", (Komjáti kánon) amelynek célja a gyermekek tanítása, felkészítése a lelkészi szolgálatra és a polgári kormányzat gyakorlására. Az uralkodó végső szempont egyértelmű: Isten megismerése és a neki szentelt élet.[1] Az iskola pedig oktatásának célját a következőkben látja „az egyház és állam szükséges hasznára (ad usum necessarium in ecclesia et politia)" való diákok nevelése.[2] Kálvin úgy sietett neveléselméletét megvalósítani, hogy Genfben létrehozota a gimnáziumot

[*] *Universitatea Babeș-Bolyai,* Cluj-Napoca

[1] Nagy Géza: *Fejezetek a Magyar Református Egyház 17. századi történetéből.* Budapest, 1985. 97. (Továbbiakban: Nagy Géza: *Fejezetek.*)

[2] Nagy Géza: Fejezetek, 99.

és rendkívüli energiát fektetett a genfi akadémia létrehozásában, amelyben ő maga is tanított. Minden reggel hajnalban kelt és írásban készítette el aznapi előadásait. Hasonlóan cselekedett reformátortársa Melanchton is, létrehozva a hatalmas német iskolarendszer bölcsőjét. Ezt tette nálunk Méliusz, Kopácsi István, Apáczai Csere János és még sokan mások.

A reformáció százada inkább a hitvallások, tiszta tantételek megszövegezését tartotta elsődlegesnek, a következő évszázadok viszont inkább a belső építés, erősítés és a mindennapi életet szolgáló törvénykönyvek megalkotását látta szükségesnek. Az első erdélyi reformátori zsinatok ennek az elvárásnak tettek eleget, amikor végsőkig őrizték a tan tisztaságát, és megkülönböztetett gondot fordítottak a tanfegyelemre.[3]

A reformáció által létrehozott egyházak látszólag nem sokat változtattak a korábbi, humanista szellemű oktatáson. A 16. sz. folyamán végig akadálytalanul érvényesült Erasmus követelménye, hogy a nyelvi ismeret (cogito verborum) megelőzi a dolgok ismeretét (cognitio rerum).

Az erdélyi iskolák elterjedtségéről és típusairól ellentmondó felvilágosításokat adnak a 17. századi források. Pl. Szenci Molnár Albert „Imádságos könyvecské”-jének előszavában más nyugati népek mintája alapján tanulásra biztatja a magyar nőket. Míg J. A. Comenius II. Rákóczi Györgyhöz intézett röpiratában arról panaszkodik, hogy „Igen csekély gond van itt a nevelésre, mert az egész magyarok által lakott királyságban egyetlen anyanyalvű iskolát sem lehet találni, ahol a gyermekek az írást-olvasást és erkölcsöket gyakorolhatnák.” (Gentis Felicitas) Apáczainak a szavai talán még hitelesebbek: „Fájdalmasabb, hogy egész falvakat látunk száz, kétszáz családdal, melyeknek egyetlen szeme, füle és nyelve az iskolamester, vagy a lelkipásztor. Anyanyelvű iskolák nélkül a keresztyénség libertinizmussá és istentelenséggé fajul.”[4]

A tárgyalt korszakunkban nem hasonlítható az erdélyi állapot a fejlettebb nyugati nemzetekhez, s iskolahálózathoz.

Törvények és zsinati végzések az iskoláztatás igényéről

Az iskolákról alkotott számtalan törvény és zsinati határozat mutatja, hogy az újonnan létrejött református egyház felelősséget vállalt az iskolák elterjedéséért, és fejlesztéséért is. Több esperes is állandó utasítással fordult a gyülekezetekhez, hogy a „scholát építsék meg, foldozzák meg, vagy fedelét újítsák meg”, s számonkérték a mesterek és tanulók viselkedését, munkásságát. Ahol a tehetségesebb gyermekeket iskolába akarták küldeni, ott vagy helyben, vagy a legközelebbi népesebb egyházközségben rendelkezésre állt a református iskola. Az 1624-es országos törvény pedig

[3] Kolumbán Vilmos: *Törvényhozó egyház*. Kolozsvár, 2002, 98–99.
[4] Nagy G.: *Fejezetek*, 111.

Erdélyben szigorúan megtiltotta a földesuraknak azt, hogy a jobbágy gyermekeket a tanulástól visszatartsák.[5]

Az erdélyi népiskolákban történő magyar nyelvű elemi oktatás ugyanolyan nehezen tudott keresztültörni a rendi társadalom előítéletein akárcsak a presbitérium. Az 1639-es marosvásárhelyi zsinat gondoskodott ugyan „a magyar scholának ususara" Molnár Gergely Alvinczi Péter által versbe szedett grammatikája kinyomtatásáról,[6] de ez csak a latin nyelv alaposabb tanítását szolgálta.

Az 1646-os nagyenyedi zsinat elhatározta „a vernacula scholáknak városonként és falunként való felvételét a leányzóknak és ifjú asszonyoknak az írás-olvasásban."[7]

Ugyanezt mondták ki a szatmárnémeti atyák és a Geleji-kánon. Az alaprendelkezést azzal bővítették ki, hogy a tanítás tárgya főként a Biblia, a káté, a zsoltárok legyenek, a tanszemélyzet pedig szelíd, kegyes és tudományokban jártas nők, feleséges kántorok vagy kisebb egyházakban a kántorok legyenek.[8] A fiúgyermekek számára azonban továbbra is fenntartották a latin iskolákat.[9]

Egy évszázad telt el, amikor az 1688-as küküllővári zsinat ismét megújította a falusi magyar iskolák felállítását, immár nemcsak a fiúk, hanem a lányok számára is, megtoldva azzal az elrendeléssel, hogy azokban a „számvetés mesterségét is" tanítsák.

Az 1693-as nagyenyedi zsinat meg egyenesen utasította a mestereket, hogy mindenütt ösztönözzék a gyermekeket arra, hogy magyarul tanuljanak, „azután meg lehet deákul is".[10]

1696-ban szintén Nagyenyeden mondták ki, hogy „a seniorok ráerőltessék a leánygyermekek tanítására az eklézsiákat."[11]

A kollégium-típusú iskola kialakulása

Ahhoz, hogy a reformációval párhuzamosan létrejött iskolatípus mibenlétét, újszerűségét bemutassuk, szükséges a korábbi iskolatípus vázlatos bemutatása.

A 16. század kezdeti viharos körülményei között szilárdultak meg a városi-humanista iskolák, amelyeknek három szintje volt.[12] A legalsó szinten az elemi

[5] „meg kell büntetni azokat a földesurakat, akik jobbágyuk gyermekeit az iskolától megfogják." *Erdélyi Országos Emlékek*. Szerk. Szilágyi Sándor, VIII. köt. Budapest, 1882. VI. Art. 236.

[6] „Végezték communi consensu, hogy az magyar oskolák ususára az Alvintzi uram Grammatikája kinyomtassék. Hogy az Kekerman Logicája recipiáltassék az oskolákban." Bod Péter: *Erdélyi református zsinatok végzései 1606–1672.* Kolozsvár, 1999. 47. 1. (Továbbiakban Bod P.: *Erdélyi református zsinatok*).

[7] Bod P.: *Erdélyi református zsinatok*, 53, 2.

[8] Geleji Katona István: *Egyházi Kánonok.* 1649. A Szatmári. Református Egyház Kiadása, 1875. XCVI. Kánon, 66–68. (A továbbiakban: *Kánon*).

[9] Uo. XCVII. *Kánon*, 68.

[10] Bod P.: *Erdélyi református zsinatok*, 61.

[11] Bod P.: *Erdélyi református zsinatok*, 63.

ismereteket, a második szinten a latin grammatika elsajátítását, a harmadik szint a klasszikus szerzők tanulmányozásával, valamint a poétika-retorika-logika elméleti ismeretével foglalkozott.[13] A 16. század középső harmadában a protestánssá vált városok ezt az iskolatípust vették át és erős vallási neveléssel egybekötve változatlanul tovább működtették. Az oktatás–nevelés végső célja a „pietas", vagyis az őszintén átélt, belülről fakadó vallásosság, ennek eszköze a humanisztikus műveltség (a melanchtoni formula szerint: „sapiens atque eloquens pietas", vagyis „bölcs és ékesen szóló jámborság."[14] Ekkor került be az iskolába az anyanyelvű nyomtatott tankönyv,[15] s első alkalommal vált az iskolai oktatómunka legfontosabb eszközévé. Ezekben a tankönyvekben a katekizmus anyagát tanultatták meg a diákokkal, hogy minél korábban gyermeki szinten megfogalmazott hittételek birtokába juttassák őket.[16] A kátétanítás ott szerepelt valamilyen alakban a középfokú oktatás minden osztályában, a teológián meg éppen a rendszer egyik legbiztosabb fundamentumát képezte. Az olvasás benső igényét, egyéni meggyőződésből fakadó motivációját a reformáció alaptanítása hatásosan inspirálta.

Fokozatosan a 16. század végére a humanista iskolákból egy újabb változat jött létre, a kollégiumi típusú iskola, amely az európai országokban a 18. század végéig, Magyarországon és Erdélyben pedig egészen a 19. század közepéig, az osztrák Entwurf minta szerinti átalakulásig, a legfőbb iskolatípus volt.[17]

A kollégium szó csak a 18. században jelent meg és a protestáns gimnáziumi és akadémiai részleget magába foglaló intézményre vonatkozik. Átfogó értelemben a kifejezést magára az iskolatípusra alkalmazzák. A korabeli időben a latin szövegekben a kollégium típusú iskolákat általában a hagyományos schola vagy gymnasium elnevezéssel illették.

A magyar református iskolakultúrában a kollégium eredetileg nem azért volt fontos mert otthont nyújtott az ott tanuló diákoknak, hanem azért, mert a tanulmányok közös intézményben folytak, egymásra épültek és háromszintes képzést biztosított: elemi iskola, középiskola és felsőbb iskola.

---

[12] V. ö. Mészáros István: *Mióta van iskola*? Budapest, 1982. 82–93

[13] Horváth Márton (Szerk): *A magyar nevelés története*. I. Budapest, 1988. 50. (Továbbiakban: Horváth M.: *A magyar nevelés*).

[14] Horváth M.: *A magyar nevelés*, 51.; Mészáros István: *Az iskolaügy története Magyarországon 996–1777 között*. Budapest, 1981. 211–212. (Továbbiakban: Mészáros I.: *Az iskolaügy*).

[15] Bár az anyanyelvi oktatást már a 14–15. században is gyakorolták a városi iskolákban, de ez alapjában véve nem volt „funkcionális" olvasástanítás.

[16] E könyvecskék szerzői a középkorban is széles körben alkalmazott feldolgozási módszert, a kérdés-felelet formáját alkalmazták. Az első, ma is ismert magyar ábécéskönyv az ún. kolozsvári ábécéskönyv, melyet 1553-ban nyomtattak Heltai Gáspár nyomdájában. Vö. *RMNY* 101. sz.

[17]V. ö. A kollégium fokozatos fejlődésének szakaszait Mészáros István: *Oskolák és Iskolák*. Budapest, 1988. 15–18.

A kollégiumi típusú iskola belső szerkezete, tanulmányi törzsanyaga szinte teljesen azonos módon kristályosodott ki a katolikusok és a protestánsok iskoláiban, ellenben eltértek egymástól az egyes tantárgyakra fordított óraszámokban, a tankönyvek kiválasztásában, illetve a katolikus, protestáns szellemű magyarázatban. Egy másik különbség, hogy a katolikus iskolarendszerben a központosítás érvényesült,[18] míg a protestáns iskolák regionálisan voltak megszervezve.

Mindkét felekezet közép- és felső szintű iskoláinak tanárai általában külföldi akadémiai, egyetemi tanulmányokat végeztek, a népiskolák oktatóinak képzése pedig gyakorlati úton történt, néhány évig segédtanítók voltak, majd önálló tanárok lettek.

A kollégiumok a következőképpen tagozódtak:

Gimnáziumi tagozat

Grammatikai osztályok	3–4 év	latin nyelvtan
Poétikai osztályok	1–2 év	ókori latin költői művek tanulmányozása
Retorikai osztályok	1–2 év	újkori latin prózai művek tanulmányozása

Akadémiai tagozat

Filozófiai osztályok	2–3 év	régi és újabb filozófiai művek tanulmányozása
Teológiai osztályok	2–3 év	teológiai művek tanulmányozása.[19]

Az akadémiai tagozatnak a fenti vázlatban leírt sémája tulajdonképpen csak a 17. század nagyobb katolikus és protestáns kollégiumokban valósult meg, és élte fénykorát egészen a reformkor végéig. A 16. század utolsó évtizedeiben a kollégiumtípusú iskola legszilárdabb része a gimnáziumi tagozat volt, ehhez hagyományosan csatlakozott az elemi ismereteket tanuló gyermekek csoportja.[20]

A fentvázolt teljes kollégiumi típusú iskola kevés városban működött. Erdélyben ilyen jellegű csak Gyulafehérváron volt. Azonban több városban is működtek nem

[18] A katolikus iskolák szervezetének és tananyagának új programját a jezsuita szerzetesrend tanügyi szakemberei készítették el. 1586-ban szerkesztették meg az első tervezetüket, amelyet tágabb szakértői körben is megvitattak, majd 1591-ben kinyomtatták és elküldték az összes jezsuita iskolának, majd 1599-ben a végleges változatát Rómában adták ki nyomtatában. Attól kezdve ez a tervezet volt kötelező az összes jezsuita iskolában. Mivel a gyakorlatban nem mindent tudtak sikeresen alkalmazni, így kérvényezték a javító hozzászólásokat. A dokumentumot 1616-ban nyilvánították véglegessé, és több mint egy évszázadon át az szerint folyt a tanítás a jezsuita iskolákban. Korábban minden iskola saját maga készítette el belső szervezeti rendjét, és maga állapította meg tananyagát. Az 1599-es Ratio atque institutio studiorum Societatis Jesu volt az első, amely iskolák sokaságát foglalta egységes rendszerbe mind szerkezetükben, mint tananyagukban. Elsősorban a jezsuita rend iskoláira volt érvényes, de a többi felekezet iskoláiban, majd az állami és önkormányzati iskolákban is alkalmazták. Szilárd katolikus világnézet, tudatos katolikus hit alapján álló korszerű műveltséget kívánt elsajátíttatni az iskolák diákjaiban, és új katolikus értelmiséget kiképezni Európában.

[19] Horváth M.: *A magyar nevelés*, 56.

[20] Horváth M.: *A magyar nevelés*, 57.; Mészáros István: *A XVI. századi városi iskoláink és a „studia humanitatis”*. Budapest, 1981. 78–79. (A továbbiakban: Mészáros I.: *A XVI. századi*).

teljes kollégiumok, ahol hiányzott az akadémiai fokozat, amelynek élete, oktatási színvonala egymástól igen eltérő volt.[21]

Minta-szabályzatok kialakulása

A legfontosabb és legsürgősebb teendő az iskolaszervezés körül az anyagi alapok biztosítása volt. A kálvinista iskolaszervezők elsősorban a református hitre tért földesurak nagylelkűségére számítottak.[22] Azonban az iskola stabilitását belső szabályokkal és renddel is biztosítani kellett, és erre szolgáltak a már meglévő szabályzatok új szellemben történő kiegészítése, vagy újak megszerkesztése.

A szakirodalomban többször történik hivatkozás az 1621-es sárospataki és 1657-es debreceni[23] iskolák szabályzataira.[24]

Valóban a legfejlettebb a sárospataki magyar kollégium 1621-i törvényeit Pfalzból a Sturm szellemében berendezett iskolai rendtartásból veszi át.[25] A kor nagy pedagógusa Sturm a nevelés célját a bölcs és ékesen szóló kegyességben látta. De amellett a véleménye mellett is határozottan kitartott, hogy a dolgok ismerete a tudomány és a beszéd eleganciája nélkül rút és durva lesz.[26] A magyar iskolai nevelés megújításának forrása tehát a református egyház akkori szellemi és politikai központja, Pfalz. Zepper hatása pedig, a magyar puritanizmus folyton erősödő népiskolai törekvésében észlelhető,[27] de minden valószínűség szerint mindkét intézmény már a 16. század utolsó évtizedeiben megfogalmazta saját „törvényeit", amelyek megtartására a nagydiákok aláírásukkal kötelezték magukat. A debreceni törvény jellegzetessége pedig egy olyan önkormányzati forma kibontakozása, amely alapjaiban évszázadokon keresztül életképesnek bizonyult az iskola életében, s hatása máshol is érvényesült, mint például a Nagybányai „Schola rivulina" szabályzatában.[28] A „Schola Rivulina" életét az iskolai törvények és zsinati határozatok szabályozták. A „Matrix illustris scholae Rivulinae"

---

21 Mészáros I.: *Az iskolaügy*, 250.
22 Mészáros I.: *A XVI. századi*,118–119.
23 A 17. század eleji diákzendülést követően Komáromi Csipkés György rektor állította össze. Elsődleges minta számára a wittenbergi reneszánsz és reformáció szellemével átitatott magyar diákszervezet „nation", „coetus" volt. Az oktatás alapját a hét szabad művészetre fektette.
24 Mindkét esetben a törvények az 1571. évi wittenbergi törvényeken alapulnak. A törvényeket közli Békefi Remig: *A sárospataki ev. ref. főiskola 1621-i törvényei*. Budapest, 1899. 79–117.; *A Debreceni Református Kollégium története*. Szerk. Barcza József. Budapest, 1988. 16–23.
25 Szintén 1621-ben jelent meg Szenci Molnár Albert Lexicon Latino-Graeco-Ungaricum című könyve, melynek melléketeként megküldi hazánkba az iskolák újjászervezésére legszükségesebb pedagógiai iratokat. (Syllecta scholastica). Ebben az alsó-pfalzi középiskolák rendtartását is megtaláljuk.
26 Nagy G.: *Fejezetek*, 97.
27 Nagy G.: *Fejezetek*, 98.
28 Thurzó Ferenc: *A nagybányai ev. ref. főiskola története*. Nagybánya, 1905. 41–50.

őrizte meg korunkra a főiskola törvényeit. Az első törvény-gyűjtemént 1651-ből való, a másik 1654-ből.[29]

Szintén a debreceni minta szolgált alapul a szatmári gimnázium első törvényeire. A szatmári református kollégium 1720–1747 közötti időszakból maradt iskolaszéki jegyzőkönyveiben tárgyaltak kérdéskörével Bura László történész foglalkozik mélyrehatóbban.[30] Az iskola törvénykönyvének feltételezett neve: *Leges Scholae Szatmarinae de studiis, moribus officiisgue scholarium.* [31] Szabályzatnak a tanulmányokra vonatkozóan feltehetően 18, a tanulók erkölcseire vonatkozóan pedig 37 cikkelye volt.

A gyulafehérvári kollégium szabályzata

E tanulmány vizsgálódásának elsődleges célja a gyulafehérvári kollégium törvényének a kialakulása a fejedelemség korszakában. Tesszük ezt azért, mert Erdély iskolakollégiumai közül e tárgyalt korszakunkban ez játszotta a legjelentősebb szerepet. Igaz ugyan, hogy a 17. század végétől, a 18. század elejétől a vezetést a nagyenyedi kollégium veszi át. Bár a kolozsvári és a marosvásárhelyi intézetek szintén figyelemreméltó fejlődésnek indultak a 18. század második felében, de az előbbi színvonalát sem oktató-nevelő tevékenység, sem a tudományosság területén nem érték el. A fentemlített két törvényhez hasonlóan ugyanolyan jelentőséggel bírtak az erdélyi kollégiumok szabályzatai is.[32]

Ilosvai Benedek, az egykori Melanchton tanítvány – feltehetően a wittenbergi magyar coetus szabályaiból kiindulva – állította össze 1580 körül a gyulafehérvári diák-törvényt, amelyből a későbbi kollégiumi rendtartások születtek.[33]

A régi gyulafehérvári diák-törvényekben[34] világosan kifejezésre jut az a törekvés, mely az önvédelem és a fennmaradás érdekében történt. A régi gyulafehérvári törvényekben is jellemzők azok az indoklások, amelyek alapján a „botránkozásokat" tiltották és büntették.[35]

---

[29] U. o. 39.

[30] Bura László: *A Szatmári református kollégium és diákjai (1610–1852)*. Erdélyi Múzeum Egyesület Kiadása, Kolozsvár, 1994. (A továbbiakban: Bura L.: *A Szatmári*).

[31] Bura L.: *A Szatmári*, 20.

[32] Bajkó Mátyás: *A Kollégiumi iskolakultúránk a felvilágosodás idején és a reformkorban*. 108–109. (A továbbiakban Bajkó M.: *A Kollgégiumi iskolakultúránk*).

[33] V. ö. Asztalos Miklós: *Személyi vonatkozású adatok a wittenbergi egyetem erdélyi hallgatóiról 1554–1750*. Erdélyi Múzeum. Kolozsvár, 1931. 240–250. A diákélet szellemiségére a heidelbergi egyetem is hatással volt. Herepei János: *Adattár XVII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez.* I. Szerk. Keserű Bálint. Budapest–. Szeged. 1965. 207. (A továbbiakban: Herepei J.: *Adattár*).

[34] V. ö. Jakó Zsigmond–Juhász István: *Nagyenyedi diákok 1662–1848*. Bukarest, 1979. 29. Jegyzet (Továbbiakban: Jakó–Juhász: *Nagyenyedi diákok*).

[35] Jakó–Juhász: *Nagyenyedi diákok*, 11.

A kicsapás alkalmazása mutatja, hogy a Tanuló Társaság nemcsak tagjai erkölcsiségét és munkáját, de önmagát, mint társaságot is védelmezte. A diákközösségnek létérdeke volt, hogy ne adjanak okot a külső fórumok megrovására vagy beavatkozására. Bethlen Gábor gondoskodott diákjairól, ennek cserében olyan életet várt el tőlük, amely megfelel hivatásuknak és nem mulasztotta el a figyelmeztetést, hogy a fejedelmi támogatásnak erkölcsi feltételei vannak.[36]

A diákok „társaságának” (societas) fegyelmező ereje nélkül nélkülözhetetlen tudós embereket felnevelni a haza számára. A 17. század szünni nem akaró háborúi tovább mélyítették a társadalmi nyomort és fokozták a közerkölcsök elvadulását. A humanizmus erkölcsi eszményeitől a kollégium szigorú törvényei elhatárolódtak. A jellemformáló törvények nélkülözhetetlenek voltak a diákok együttélésében, életrendjükben és tanulásukban. A Bethlen Kollégium is azt mutatja, hogy bárki is szabott törvényt a tanulóifjúságnak, annak végrehajtását csak maga a „Tanuló Társaság” biztosíthatta.

1625 körül Bethlen Gábor nevében jelent meg, az „Utasítás”, mely ideiglenesen az akadémia fegyelmi szabályzatát képezte.[37] Ennek szövegéből kitűnik, hogy a fejedelem szándéka szerint elsősorban nem papképző intézmény legyen az „Academico-Gymnasium”, hanem a művelt, világi nemesifjak színvonalas képzésének a színhelye.[38] Ezekre a képzett fiatalokra a fejlődő, erősödő Erdélyben nagy szükség volt, az állami élet, a diplomácia különböző állásain.[39] Esősorban a realizmus jellemző Bethlen Gábornak a kollégium számára adott „Utasítására”, aki a diákság „botránkoztató kihágásai” miatt folyamodik ehhez az íráshoz, de kitűnik, hogy a fejedelem nemcsak a rektort és a tanítókat szólítja fel a fegyelem kialakításra, hanem alumnusait és a diákokat is. Célja elsősorban nem korholás, hanem célmutatás arra nézve, hogy ne adjanak okot a kívül élők botránkozására, inkább „példaként ragyogjanak.” Az Utasításból rekonstruálható a kor diákviszonya, a tanácsok és utasítások pedig arra szolgálnak, hogy a törvények alkalmazásával erősítsék belső rendjüket.[40]

---

[36] Példa erre a Heidelbergben tanuló Bojti Veres Gáspárnak és Szilvási Mártonnak 1618. január 27-én írt levele, amelyben a 100 arany ajándékozásáról számol be, de ugyanakkor intést is tartalmaz: „illő, hogy minél nagyobb szorgalommal és egész igyekezettel arra törekedjetek, hogy kegyességünknek s felőletek táplált várakozásunknak megfeleljetek s tanulástokat úgy folytassátok, hogy mindenek előtt nyilvános legyen, miszerint nem tettünk haszontalan költést rátok, s végre hazátoknak, nemzetetöknek haszonnal lehessetek javára.” Herepei J.: *Adattár*, I. 213.

[37] Az „*Utasítás”* teljes szövegét Váró Ferenc közli, *Bethlen Gábor Kollégiuma*. Nagyenyed, 1903. 104–108. (A továbbiakban: Váró F.: *Bethlen Gábor Kollégiuma*).

[38] Váró F.: *Bethlen Gábor Kollégiuma*, 105.

[39] Horváth M.: *A magyar nevelés*, 72.; Pukánszky Béla–Németh András: *Neveléstörténet*. Budapest, 1995. 151–153.

[40] Jakó–Juhász: *Nagyenyedi diákok*, 13.

Alstediusnak és tanártársainak 1630-ban elkészült tervezete[41] a fegyelem fenntartásában, Bethlen Gábor által megadott irányvonalat követte. Céljuk az volt, hogy semmi se zavarja meg a tanítást és tanulást. A főiskolás diákság számára előírták a disputációkra való készületet, az azokon való részvételt. Az erkölcsi-fegyelmező cél azonos a régi törvényekével, ám érzékelhető, hogy háttérben marad az ifjúságnak a rend fenntartásában betöltött szerepe és inkább a professzori irányítást erősítette.

A fegyelem erősítésével együtt a diákság eltartásáról való gondoskodás is a diákság felett álló akadémiai tényezők kezébe került. Az Alstedius féle tervezet a kollégiumi vagyonkezelést a professzorokból álló szenátusnak kívánta alárendelni. Az így kormányzott birtokból egy „oeconomus" útján részesült volna a diákság. Az Aprobbatea Constitutiones törvénykönyvében helybenhagyták Bethlennek az „igaz Pater Patriae" kollégiumi hagyatékát,[42] melynek következtében az új birtokos „a Kollégium, valamint összes alumnusai" lettek.

Erről a tervezetről Váró Ferenc megállapítja, hogy nem találta nyomát a fejedelmi megerősítésnek. Erre azért következtet, mert a tervezetet nem nyomtatták ki. Az Alstedius-féle törvénnyel Juhász István is foglalkozott, de ő is írásában csak tervezetként emlegeti, ami arra enged következtetni, hogy nem vált jogerőssé.

A tervezetet talán nem minden részletére nézve, hanem csak gyakorlati kipróbálás végett léptették életbe. A kipróbálás során némely szabályt ejtettek belőle, míg másokat megtartottak. Feltehetően a professzoroknak és a felsőbb osztályok diákjainak munkarendjéről szóló szakaszok adtak alapot Basiriusnak a „Schema... sive Forma studiorum Albensium" kidolgozásához. Itt jegyezzük meg, hogy a kolozsvári latin iskola a 16–17. században a gyulafehérvári kollégium ún. „partikuláris" iskolája volt.[43] Ugyanazok voltak a patrónusai, mint az anyaintézetnek (előbb Bethlen Gábor, majd a Rákócziak) és a század első felében nem rendelkezett akadémiai tagozattal. Ezért a diákok, ha grammatikai, poétikai és retorikai osztályok elvégzése után filozófiát és teológiát akartak tanulni, a gyulafehérvári kollégium akadémiai tagozatára mentek át.[44]

Tény, hogy az 1658-as gyulafehérvári tatár pusztítás véget vetett az ott működő kollégiumnak s vele együttt a főiskolai Szervezetnek és Rendszernek.

---

[41] Váró F.: *Bethlen Gábor Kollégiuma*, 108–117.

[42] *Approbatae Constitutiones*. Claudiopoli, 1815. Pars. I. Titulus Decimus, Articulus III.

[43] A partikuláris iskolák (partikula=részecske) a 17–18. századi református kollégiumok, anyaiskolák körébe tartozó kisebb-nagyobb iskolák voltak. A falvak esetében ez elemi iskolákat jelentett, nagyobb vidéki településeken pedig a középszintű latin iskolák is kiépültek. Többnyire csak az igazgató volt felnőtt pedagógus, mellette felsős diákok (preceptorok) segítettek az alsóbb osztályos diákok oktatásában.

[44] Szabó Sámuel: *A kolozsvári ev. ref. Főtanoda régibb és legújabb története*. Kolozsvár, 1876. 14–28

A nagyenyedi szabályzat

A Collegium Academicum 1662. évi Nagyenyedre történő áthelyezése új korszakot nyitott a főiskola belső életében. Rendjét az új rektor-professzor Vásárhelyi Péter által szerkesztett törvények és az Apafi-féle privilégium levél alapján 1662 őszén szabták meg. Ez a törvény visszatért az Ilosvai Benedek által alkotott kerethez, mely elsősorban a diákságra támaszkodott, elvetve az Alstedius-féle, a felső hatalomtól függő rektor és szenátus által igazgatott akadémiai szabályzatot.[45]

A Vásárhelyi Péter-féle törvények[46] hat kérdéskörben szabályozták a diákéletet. 29 általános törvény szabta meg a diákközösségi életet, viselkedést, tanulást, öltözködést, éjszakai kihágásokat, valamint italozásokat, meghagyva, hogy „ akit ittason, mások botránkozására, kivont karddal bőszködni láttak, megvesszőzve javadalmát veszítse.” (29. cikk.) A törvények további pontjai kitérnek a jövevény és távozó diákokra, a köz- és magántanítókra, a tisztviselőkre, főleg a szeniorra s az ellenőrre, a vigyázókra. A törvényt néhány mintául szolgáló esküszöszeveggel zárja, kezdve a szenior által tett eskütől elegészen a kertész esküjéig.

E diáktörvények valóságos törvények voltak, betartásukra az iskolai ítélőszék vigyázott, amelynek tagjai a legidősebb diákok közül választott „observatores” vagy „iurati” (felügyelők, esküdtek) voltak. A törvény és azok végrehajtása a diákságot valóban közösséggé alakította, és a törvény kiadását követő fél évszázadban erős, tartós szervezetté kovácsolta.

Álljon előttünk két példa a tisztséget viselő diákok eskü formulájáról:

Esküforma a kiosztónak:

„Én... fehérvári kollégium kiosztója fogadom, hogy ezen tisztemből folyó minden dolgomban tőlem telhető hűséggel, igazságossággal járok el, elöljáróim iránt engedelmes leszek a kiosztandók kezelésében pedig hív és igazságos.
A rendes osztalékokat kinek-kinek a maga napján, személyválogatás nélkül kiadom, a nem jelenkezettekét visszatartom, még kevésbé adom ki osztalékukat előre, el nem pazarlom, magam hasznára nem fordítom.
Isten, aki lényegében egy, személyben három, úgy segéljen engem.”[47]

Szénior és az ellenőr esküje:

„Én...iskolai szénior, fogadom, hogy ezen tisztemből folyó minden dolgomban tőlem telhető hűséggel igazságossággal járok el.
A tanítók iránt kellő engedelmességgel,ez iskola minden polgára iránt becsüléssel és hajthatatlanul viselkedem.Mind a közös javaknak gondját viselem, nem csappantom, magam hasznára nem fodítom, sőt tehetségem szerint gyarapítom.

[45] Jakó–Juhász: *Nagyenyedi diákok*, 212.
[46] Váró F.: *Bethlen Gábor Kollégiuma*, 118–128.
[47] Jakó–Juhász: *Nagyenyedi diákok*, 212.

A pénzek s más közös cikkek kezelésében, kiosztásában személyválogatás nélkül igazságot és méltányosságot gyakorlok.
Mindenben követem az iskolai törvények rendeléseit, s minden mást ami még tisztemre tartozik,igazán és buzgón teljesítsek.
Isten úgy segéljen engem."[48]

Nem ismeretes, a professzorok viszonyulása a diákság széleskörű felelősségéhez, de néhány élesebb diák-tanár összetűzés arra mutat, hogy az alstediusi tervezet professzori mindenhatósága nem maradt fenn, s hogy a kollégiumban professzori vezetés és tekintély csak úgy érvényesülhetett, ha az a diákság bizalmára támaszkodott.[49]

A nagyenyedi Bethlen-kollégium tanterve vált általánossá az erdélyi tanintézetekben, amelyek innen kapták tanáraik nagy részét, tankönyveik jelentős hányadát, szervezeti, igazgatási példájukat. A nagyenyedi iskolatörvény szolgált alapul a Bethlen János által alapított székelyudvarhelyi iskolában is, majd a későbbiekben a szászvárosi iskola is átvette mintául.

Erdélyben a század első felében működő partikulák továbbra is fennmaradtak, sőt Zilahon, Fogarason és Marosvásárhelyen lendületesen fejlődtek.[50]

A 17. század első évtizedére mind a magyar királyság, mind az erdélyi fejedelemség iskolahálózata változatossá és sokszínűvé vált. A katolikus és protestáns iskolák egyaránt a magyar viszonyokra átültetve a kor európai műveltségének széles skáláját közvetítették, szoros kapcsolatot tartva Nyugat-Európa különféle oktatási intézményeivel. A katolikus és a protestáns kollégiumok leglényegesebbb pedagógiai céljai között nem volt alapvető különbség.[51] Iskoláikat elsősorban a nemesség, főképpen a köznemesség igényei szerint szervezték, de szélesre tárták iskoláikat a városi polgárság tehetősebb rétegei előtt is. Elsősorban a „jó" nemes, „jó" polgár, illetőleg a „jó" jobbágy nevelésére törekedtek az egyes felekezetek, különféle oktatási-nevelési keretek között. A kornak megfelelően az egész iskolai oktatást-nevelést a vallásosság itatta át, katolikusoknál-protestánsoknál egyaránt, s a felekezeti elfogultság egyik oldalon sem hiányzott; de mindenképp büszkék lehetünk erdélyi iskolakultúránkra, amely Délkelet-Európában a legfejlettebb volt s nem véletlenül a kálvinizmus hatására.

---

48 Uo: 212.
49 Jakó–Juhász: *Nagyenyedi diákok*, 18.
50 Nagy G.: *Fejezetek*, 136.
51 Horváth M.: *A magyar nevelés*, 60.; Mészáros I.: *Az iskolaügy*, 270.

Influența literaturii în formarea gândirii și a empatiei

Camelia Diana LUNCAN*

Abstract: ***The Influence of Literature on Human Thought and Empathy.*** Literature and, of course, arts generally speaking were considered over the centuries a type of science that is less significant because of its lack of scientific discoveries for humanity, less moral because it chose to portray any aspects of life, no matter how low or high. The Victorian Era still strangled the freedom of speech though it was on the verge of fading away at the time when Wilde published his *Picture of Dorian Gray*. Beside Wilde's novel, I chose to analyse briefly also Kafka's story *Before the Law* and Bernanos' *Diary of a Country Priest* because they contain great potential to be debated, topics, dialogues and actions that raise questions of life and death, of existential problems or offers perspectives on the reality surrounding the characters or author at the time of its writing. Literature should be included in more curricula.

Key words: literatură, roman, empatie, înțelegere, natura umană, dezvoltare, Wilde, Kafka, Bernanos.
Cuvinte cheie: literature, novel, empathy, understanding, human nature, development, Wilde, Kafka, Bernanos.

1. Introducere

Literatura, și implicit artele, a fost considerată de-a lungul timpului un tip de știință fie mai puțin semnificativă pentru că nu aduce invenții, descoperiri pentru umanitate, fie mai puțin morală căci îndrăznea să trateze orice aspecte ale vieții (începând de la un limbaj extrem de pudic până la un limbaj permisiv cu totul), fie o minciună, dar fiind faptul că literatura nu prezintă știri de publicație cotidiană, nu își propune să relateze evenimentele zilnice pentru informarea publicului.

Însă acestea nu sunt niște definiții reprezentative ale literaturii, iar ceea ce îmi propun în această lucrare este să vorbesc despre importanța literaturii în educație, în formarea gândirii, utilă atât unui doritor de cunoaștere, de cultură, cât și celor formați în domenii aparent diferite sau opuse, cum ar fi științele exacte sau filosofia, sau teologia. Consider că lectura operelor beletristice e extrem de benefică pentru dezvoltarea unui al șaptelea simț, necesar unui om care trăiește printre oameni, și anume: empatia.

* Profesor de religie și limba engleză, Oradea, camiluncan@gmail.com.

Înțelegerea celuilalt, observarea celui de lângă noi, valorificarea omului, chiar dacă acesta este, poate, un termen destul de epuizat și de clișeizat ca să mai însemne profunzimea intenționată. Aproapele nostru are nevoie de ochi pentru a fi văzut și de suflet deschis pentru a fi înțeles și iubit. În lucrarea de față îmi propun să prezint motivele pentru care consider că literatura – folosită cu înțelepciune – îl poate ajuta pe beneficiarul ei să se dezvolte în acest sens, să devină mai sensibil la omenirea în mijlocul căreia trăiește și interacționează.

În primul rând, voi ridica problema literaturii în general, atingând chestiuni ce țin de utilitatea literaturii (oricând de mercantil pare să sune), de importanța ei, de adevărul ei, de ceea ce își propune ea să realizeze, după care voi puncta câteva idei și secvențe din trei opere pe care am ales să le evidențiez aici, dat fiind faptul că aceste lucrări (împreună cu autorii lor) sunt grăitoare și revelatorii, poate cu atât mai interesant cu cât ele provin din perioade diferite și din contexte diferite: *Portretul lui Dorian Gray*, Oscar Wilde (1890), povestirea *În fața legii* din cadrul romanului *Procesul*, Franz Kafka (1915) și *Jurnalul unui preot de țară*, Georges Bernanos (1936).

2. Literatura – mai mult decât o poveste

Leland Ryken enumeră câteva reproșuri care i-au fost aduse literaturii de-a lungul secolelor. În general, aceste critici vizează faptul că literatura nu comunică date sau informații reale, folositoare, că ne învață erori, că literatura este o simplă chestiune de plăcere și amuzament și nu slujește vreunui scop util, că e prea emoțională, că e pierdere de timp, că e imaginară și deci nu are nicio legătură cu viața și că e imorală[1].

Antonio Spadaro pune și el problema utilității literaturii și dezbate catalogarea de *minciună* acordată ei ca o descalificare și ca definiție atotcuprinzătoare: „Literatura este «minciună» în raport cu o realitate monolitică și făcută din certitudini ferme, a căror oglindă fidelă, dar inutilă, ar deveni”[2]. Prin aceasta, ni se sugerează faptul că, dacă literatura ar reprezenta doar o oglindă fidelă a realității – în sensul de redare doar a unor informații – și-ar pierde rațiunea de a exista. Nu ar fi nevoie de o astfel de scriere pentru că acest tip de publicații existau deja de mult timp în ceea ce se numește ziar, în științele istoriei, ale filosofiei etc. Ele redau exact ceea ce i se reproșează literaturii că nu este. Înseamnă că alta este rațiunea literaturii, înseamnă că ea trebuie căutată în altă parte.

Literatura construiește acțiuni, evenimente, roluri, caractere, însă nu întotdeauna complet fictive (dar la aspectul acesta vom reveni mai târziu), nici complet reale

[1] Leland Ryken, *Ferestre spre lume. Literatura din perspectivă creștină*, Cartea Creștină, Oradea, 2001, p. 13–14

[2] Antonio Spadaro S.J. – *La ce folosește literatura*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2006, p. 25

pentru a transmite un mesaj, un portret fie al epocii, fie al omului, fie al atitudinilor care pot exista între oameni aflați în condiții obișnuite, fie în condiții critice de viață. Literatura se folosește de imaginație i inventivitate – catalogate de unii drept minciună – pentru a spune un adevăr.

Spadaro continuă, spunând că „se pare că din comparația, poate hazardată, între Manganelli și Celan putem trage, până la urmă, o concluzie: chestiunea cea mai grea nu este *dacă* literatura este adevăr sau minciună, ci *care este* adevărul literaturii. E o problemă de discernământ și deci o problemă critică, de alegere. Adevărul literaturii nu poate fi verificat pur și simplu la nivelul conținuturilor, așadar cântărind dacă spune sau nu lucruri adevărate, pentru că trebuie stabilit mai întâi ce tip de adevăr îi este propriu literaturii. După părerea noastră, el trebuie căutat în năzuințele sale, în corzile pe care le întinde dincolo de sine. [...] În acest sens, așadar, adevărul poeziei înseamnă năzuință spre expresie, luptă cu cuvintele înlăuntrul conștiinței fragilității omenești, o luptă îndreptată toată spre infinit, al cărei «calificativ» este."[3]

Așadar, problema ar trebui ridicată vizavi de ce înseamnă adevăr atunci când îl tratăm în cadrul literaturii, ce fel de adevăr căutăm în literatură, dacă este unul al coordonatelor sau dacă este ceva mai mult de atât.

Leland Ryken ne dă un exemplu în acest sens. Atunci când tânărul, învățător al Legii, Îl întreabă pe Isus cine este aproapele său, Isus ar fi putut să îi dea definiția aproapelui, însoțită de câteva exemple precise, între care să enumere și persoanele din popoarele vecine față de care nutreau dispreț. Totuși, Isus a ales să îi spună o întâmplare, pilda bunului samaritean (Luca 10:29–37). Ceea ce remarcăm citind-o este faptul că această povestire este ea însăși o definiție literară a aproapelui, a conceptului de „aproape"[4].

Dacă Isus ar fi ales să îi dea pe loc o definiție, am fi avut parte de o lămurire concretă, expozitivă. Tânărul nu a mai fost nevoit să parcurgă cognitiv traseul rațio-namentului și să ajungă singur la concluzia că aproapele poate fi orice om, chiar și cel pe care îl disprețuiești sau mai ales cel pe care îl disprețuiești. Definiția aproapelui ar fi venit exclusiv din exterior (aici, din partea lui Isus), un exterior privit deloc binevoitor, iar reacția ar fi fost una de respingere pe loc, iar apoi uitare. Însă Isus a ales să îi prezinte adevărul într-un asemenea mod încât tânărul să fie nevoit să ajungă el singur la concluzia de mai sus, extrăgând singur esența, raționamentul, pe baza celor petrecute între personajele întâmplării respective. Cu această modalitate, Isus îl determină pe tânăr să întârzie cu gândul mai mult asupra istorisirii imaginare (dar care putea la fel de bine să fie și reală, verificarea nu se poate efectua, orice posibilitate este la fel de validă), să deducă singur concluzia, să o spună cu gura și

[3] Spadaro, op. cit. p. 26
[4] L. Ryken, op. cit., p. 19

mintea lui, ca pentru a-l responsabiliza mai mult față de ceea ce singur rostește în final și ca pentru a-l ajuta să empatizeze cu fiecare dintre personaje și să caute nu doar la faptele lor exterioare, ci să privească dincolo de exterior, la motivațiile personajelor de a acționa în felul acela și nu în altul.

Pamuk relatează în lucrarea sa critică *Romancierul naiv și sentimental* despre poetul Coleridge, vorbind despre Shakespeare în prelegerile sale: „Caracterul atribuit unor *dramatis personae*, la fel ca în cazul celor din viața reală, trebuie dedus de către cititor, nu îi este dezvăluit acestuia”[5]. Provocarea lansată cititorului este aceea de a reface gândul autorului, de a pătrunde în gândirea și simțirea acestuia pentru a înțelege mult mai mult decât simplele evenimente povestite de el în carte. E o provocare de a gândi și de a potrivi contexte: contextul în care se află autorul care scrie povestea, contextul poveștii în sine și felul în care primul îl influențează pe al doilea sau ce ne revelează despre al doilea.

Romancierul contemporan turc Pamuk continuă, accentuând: „Însă provocarea și entuziasmul citirii unui roman apar nu din momentul în care deducem caracterul protagonistului pe baza comportamentului acestuia, ci din punctul în care ne *identificăm* cu el, fie și doar cu o părticică din noi înșine – și în acest fel, chiar dacă pentru scurt timp, ne eliberăm de sinele nostru, devenim alții și vedem pentru prima dată lumea prin ochii altcuiva. Dacă scopul real al romanului este acela de a descrie ce înseamnă existența, bineînțeles că acest lucru se leagă îndeaproape de caracterul și psihologia omului. Dar subiectul unui roman este mult mai interesant decât simpla psihologie.”[6]

Spadaro îl citează pe Ferrarotti în privința funcției revelatorii a romanului: „A citi înseamnă a ieși din noi înșine doar pentru a reintra acolo, a ne întoarce înlăuntru îmbogățiți, cutremurați, poate smulși pentru totdeauna din lâncezeala liniștită și stătută, treziți din somnambulismul cotidian.” Cu alte cuvinte, cotidianul, pe lângă faptul că nu este un obiectiv pe care literatura e nevoită să îl atingă la modul concret, așa cum o fac relatările istorice, gazetărești – deși îl atinge, însă într-un cu totul alt mod, mult mai subtil, mai deductiv pentru a ne descoperi anumite aspecte ale lui de care nu suntem conștienți deloc sau prea puțin și ar trebui să fim – reprezintă spațiul și timpul din care trebuie să ieșim pentru a vedea un alt adevăr ascuns până atunci. Uneori e nevoie să luăm distanță față de un loc sau un eveniment pentru a înțelege mai profund sau în ansamblu ceea ce se petrecuse de fapt acolo. Iar literatura poate face acest lucru depărtându-ne de epoca în care ne aflăm, privind spre contextul altei epoci, lăsându-ne apoi să comparăm, să punem în balanță și să ne re-situăm într-o altă perspectivă la revenirea cu picioarele pe pământ, la încheierea lecturii. Revenirea

[5] Orhan Pamuk, *Romancierul naiv și sentimental*, Polirom, Iași, 2012, p. 65
[6] O. Pamuk, op. cit., p. 66

cu picioarele pe pământ poate fi aici interpretată și ca o îmbogățire a perspectivei asupra vieții și lumii care vine în urma lecturii, un plus de luciditate care e câștigat în urma pătrunderii în lumea altora.

Aceeași idee apare accentuată mai departe:

> „Experiența de zi cu zi îl pune pe om în fața unor situații greu de interpretat și cărora nu este totdeauna ușor să li se înțeleagă marea complexitate. În aceste situații, lectura textelor literare poate căpăta un rol determinant pentru înfăptuirea unei reîntoarceri la noi înșine, un rol capabil să îmbogățească în semnificații existența noastră în lume."[7].

Spadaro îl citează pe F. O'Connor în privința contactului cu realitatea cărții: „Prin urmare, mintea care știe aprecia un roman nu este cea care este mai instruită, ci aceea dispusă „să-și adâncească simțul misterului prin contactul cu realitatea și propriul simț al realității în contact cu misterul". Cartea literară conține atât mister, cât și realitate. Important rămâne ca, în mâna cititorului, ele să înflorească și să îl lumineze.

Pamuk a avut parte de mai multe dialoguri cu cititorii romanelor sale, în care era mai mereu întrebat dacă el este personajul principal portretizat. În urma acestor dialoguri și meditații, a ajuns la concluzia că plăcerea scrierii și citirii unui roman e îngreunată de două tipuri de cititori:

> „1. Cititorul complet naiv, care citește întotdeauna un text ca pe o autobiografie sau ca pe un soi de cronică deghizată a unei experiențe trăite, indiferent cât l-ai avertiza că se află în fața unui roman."

și

> „2. Cititorul complet sentimental-reflexiv, care crede că orice text este un construct sau o ficțiune, indiferent de câte ori l-ai avertiza că de fapt citește cea mai sinceră autobiografie a ta."[8]

Acestea sunt două extreme în care e bine să nu cădem în calitate de lectori, romanul se află mereu undeva între aceste două extreme. Mereu va conține elemente din viața și intimitatea autorului, mereu va conține și ceva fictiv, care împreună formează minciuna care descoperă un alt adevăr, rămas spre descoperirea noastră. Noi ca cititori suntem responsabili să vedem aceste adevăruri plasate în operele literare de către autori.

Încă un aspect interesant aici, trăit și observat de Pamuk, este capacitatea unor cititori de a citi autorul pentru că întotdeauna o operă scapă – poate mai mult decât intenționează să presară – elemente personale, elemente care îl descriu pe autor, care îl dau de gol, care ne descoperă ceva despre el:

> „«Domnule Pamuk, v-am citit toate cărțile», mi-a spus cândva o femeie în Istanbul. Avea aproape vârsta mătușii mele și chiar și avea ceva din înfățișarea unei mătuși. «Ați fi surprins să știți cât de bine vă cunosc.» Privirile ni s-au intersectat. M-a cuprins un sentiment de vinovăție și jenă și am crezut că înțeleg ce vrea să spună. Cu timpul, remarca

[7] Spadaro, op. cit., p. 65
[8] Pamuk, op. cit., p. 50

acelei femei trecute prin viață și mai în vârstă cu aproape o generație decât mine, stinghereala simțită în momentul respectiv și implicațiile privirii ei atente mi s-au întipărit în minte, așa că am încercat să înțeleg ce m-a buimăcit.
Când femeia mi-a spus «Vă cunosc», nu susținea că-mi cunoaște povestea vieții, familia, locul unde am trăit, școlile pe care le-am frecventat, romanele scrise sau problemele întâmpinate. Nici că-mi știe viața privată, obiceiurile personale ori caracterul și perspectiva despre lume, pe care am încercat să le redau, asociindu-le cu orașul meu natal, în volumul Istanbul. Femeia nu-mi confundase povestea cu aceea a personajelor mele ficționale. Părea că vorbește despre un lucru mult mai profund, mai intim și mai tainic, iar eu simțeam c-o înțeleg. Lucrul care i-a permis să mă cunoască atât de bine a fost propria mea experiență senzorială, pe care am redat-o în mod inconștient în toate cărțile mele, în toate personajele mele. Mi-am proiectat experiența asupra personajelor: ce simt eu atunci când respir mireasma pământului îmbibat de ploaie, când mă cherchelesc într-un restaurant zgomotos, când ating proteza tatălui meu decedat, când regret că sunt îndrăgostit, când scap de ceva cu o mică minciună, când stau la rând într-un birou guvernamental, ținând un document umezit de transpirația mâinilor mele, când văd copiii jucând fotbal în stradă, când mă tund, când privesc fotografii cu pașale ori fructe...”[9].

Există și acest fel de adevăruri între cele revelate cititorului în timpul lecturii cărților. Toate ne fac mai bogați pentru că, odată cu lumea pe care o creează un autor, mai descoperim ceva: sufletul autorului, iar pe lângă el, ne descoperim în noi înșine alte moduri de a privi realitatea din jurul nostru și mai ales oamenii din jurul nostru.

3. Trei scrieri – posibile chei de lectură

În cele ce urmează, voi deschide trei uși spre trei povestiri care deschid la rândul lor lumi și interpretări. Iar aceste lumi închipuite ne ajută să înțelegem câte ceva despre ei, despre noi înșine, despre autori, în ciuda faptului că sunt ficțiuni. Ele reprezintă un pas sau mai mulți pași spre educație. O educație la un nivel superior.

3.1. Oscar Wilde, *Portretul lui Dorian Gray* – o ficțiune cu morală

Portretul lui Dorian Gray a fost publicat în anul 1890, este un roman filosofic și destul de avangardist pentru perioada victoriană în care și-a făcut apariția. A primit critici diverse la momentul lansării că pune accentul nejustificat de mult pe estetism, că portretizează niște tineri înfumurați care nu pot fi luați drept modele, că prezintă relații nepotrivite între personaje.

Dorian Gray este un tânăr căruia Basil Hallward îi pictează portretul, portret care, fiind observat și admirat de către lordul Henry Wotton, devine un personaj între celelalte personaje ale romanului. Remarcile lui Henry cu privire la trecerea ireversibilă a timpului și, implicit, la trecerea frumuseții trupului, trezesc în Dorian dorința de a rămâne veșnic tânăr la aspect, manifestându-și disponibilitatea să își vândă și sufletul

[9] Pamuk, op. cit., p. 46–47

pentru a primi o asemenea minune. În acel moment, se produce un transfer între ei și tablou, cel care îmbătrânește fiind de aici încolo chipul din tablou, el rămânând tânăr și frumos. Însă aceste atuuri îl fac să decadă moralicește și să ajungă să creadă – mânat și influențat de concepțiile vehiculate de către Henry – că tot ceea ce contează e exteriorul, frumusețea de suprafață, aparența pe care o văd oamenii. Astfel, își va induce în eroare iubita, ducând-o spre sinucidere. Își va ascunde tabloul în pod pentru a nu vedea felul în care tabloul se schimbă după imoralitățile pe care le încurajează în viața sa, după răutatea și ticăloșia care începe să se citească în trăsăturile chipului din tablou.

Își ascunde conștiința – reprezentată de tablou – pentru a nu mai fi nevoit să se confrunte cu ea în fiecare zi. Atunci când prietenul său, Basil, pictorul, vine să îi atragă atenția că modul său de trai hedonist îi distruge viața, Dorian îl duce să îi arate tabloul și îl învinovățește pe Basil pentru turnura pe care a luat-o destinul său. Îl omoară pe Basil, după care aranjează cu un om de știință să îi distrugă trupul pentru a nu fi găsit.

Dorian revine periodic să verifice starea tabloului, revine pentru a vedea starea în care ajunge propriul suflet, însă nu face nimic pentru a-l salva. Bunătatea pe care dorește la un moment dat să o afișeze celorlalți nu face decât să-l adâncească mai mult în hăul decadenței. Ajuns la disperare, găsește soluția pentru a scăpa de Rău. Să scape de tablou, ca ultimă rămășiță a nelegiuirilor lui. Așa că înfige în tablou cuțitul cu care îl omorâse pe Basil, însă ceea ce vor găsi servitorii săi va fi un bătrân necunoscut întins pe jos, cu un cuțit înfipt în piept. Lângă el – un tablou reprezentând un tânăr frumos.

Este o povestire fantastică, însă nu este doar o povestire. Prin ochelari literali, povestirea aceasta fantastică este o minciună. Prin ochelari literari, povestirea aceasta fantastică este simbolică. Pentru că avem și părerea autorului însuși, o redau mai jos. Este cuprinsă în reacția trimisă unei gazete din Anglia care publicase o recenzie denigratoare și acuzatoare la adresa operei lui Wilde:

> „Sărmanul public, auzind din partea unei autorități atât de alese ca dumneavoastră că aceasta e o carte nocivă, pentru care trebuie folosită forța și interzisă de guvernul conservator, fără îndoială că se va repezi să o citească. Dar vai! Va descoperi că este o poveste cu morală, iar morala este: excesele și renunțările atrag pedepse. Pictorul Basil Hallward, adorând frumusețea fizică mult prea mult, cum se întâmplă cu majoritatea pictorilor, moare de mâna cuiva în al cărui suflet a zămislit o vanitate monstruoasă și absurdă. Dorian Gray, după ce a trăit o viață de senzații și plăceri, încearcă să ucidă conștiința și, în acel moment, se ucide pe sine. Lordul Henry Wotton încearcă să fie doar spectator al vieții. El descoperă că aceia care resping bătălia sunt mult mai afectați decât aceia care participă la ea. Da, în Dorian Gray, este o morală teribilă, o morală pe care lacomii nu vor putea să o găsească, dar care va fi limpede pentru cei cu mintea sănătoasă. Este aceasta o eroare artistică? Mă tem că da. Este unica eroare a cărții."[10]

[10] Oscar Wilde, *De Profundis*, *Către redactorul de la St. James Gazette, 1890, 26 iunie*, Polirom, Iași, 2003, p. 80

Ceea ce susține el este faptul că avem în față nu doar povestirea imaginară a unui scriitor care a dorit să se joace cu cuvintele, ci o perspectivă asupra vieții și a valorilor oamenilor în viață. Din nou, mai jos, la o dată ulterioară, scrie următoarele:

> „Dorian Gray nu are deloc un caracter rece, calculat, fără conștiință. Dimpotrivă, este extrem de impulsiv, absurd de romantic, bântuit tot timpul de o conștiință exagerată, care îi ruinează orice plăcere și-l avertizează că tinerețea și distracția nu reprezintă totul în viață. În cele din urmă, scapă de conștiința care l-a urmărit pas cu pas, an de an, distruge portretul și, astfel, în încercarea lui de a-și ucide conștiința, Dorian se ucide pe sine."[11]

Conștiința joacă un rol esențial în această carte, iar autorul atrage atenția asupra faptului că ea joacă un rol esențial și în viețile noastre. E o invitație subtilă pentru grija de suflet, de conștiință. E un semnal de alarmă asupra hedonismului, asupra plăcerilor vieții, asupra frumuseții trecătoare, de suprafață, spre deosebire de interpretarea pe care o dăduseră unii jurnaliști de la sfârșitul perioadei victoriene, care erau mult mai interesați (sau mai patologic speriați) de orice gest lipsit de pudicitate sau idei hedoniste expuse de personaje.

3.2. ***În fața legii***, **Franz Kafka – absurdul ca manifestare a singurătății, a fricilor**

În cadrul romanului *Procesul*, apare în capitolul IX o povestire – ce a fost publicată și separat – intitulată *În fața legii*. Tot romanul are aerul unui vis, mai exact al unui coșmar, în care personajul principal – K. – procuristul unei bănci primește înștiințarea că este arestat pentru culpe neidentificate și neidentificabile pe parcursul întregului roman. Este vorba despre un arest la domiciliu, deși în domiciliul unui vecin, însă are voie să își desfășoare activitățile zilnice, doar că duminicile este obligat să se prezinte la proces. Instituția judecătorească este și ea un adevărat mister pentru că toate par pe dos, începând de la organizarea acesteia până la misterul numelor judecătorilor și a condițiilor improprii în care funcționează. Într-una dintre zile, K. este trimis să acompanieze un italian în vizită la catedrală, dar pentru că nu își face apariția, K. intră în catedrală unde este strigat pe nume de către preotul dinăuntru, fără să știe că l-ar cunoaște. Preotul îl înștiințează că fabula pe care are să i-o povestească este revelatorie pentru cazul său și că el este capelanul închisorii. Misterele se adâncesc cu atât mai mult. În fabulă, avem un țăran care se prezintă în fața legii, manifestându-și dorința de a intra pe porțile Legii, păzită de mulți portari la fiecare intrare. Nu i se dă voie să intre, fără a i se justifica motivul și cu specificația că nu poate intra momentan. E lăsată deschisă portița posibilității pentru viitor. Omul încearcă chiar să îl mituiască pe paznic, paznicul primește toate cadourile, însă îi repetă același lucru, anume că nu poate intra acum, că totuși poarta nu e închisă dacă ține neapărat

[11] O. Wilde, op. cit., p. 85

să intre, dar să ia seama la faptul că fiecare intrare are câte un paznic, tot mai mare și mai puternic. Omul așteaptă în fața legii ani de zile până ajunge în pragul morții. Aici este momentul în care îl întreabă pe paznic de ce nu a dorit nimeni să intre pe poartă în toți acești ani, dat fiind că se știe că toată lumea dorește să intre în lege. Răspunsul paznicului este pe cât de surprinzător, pe atât misterios: ușa aceea exista acolo pentru el; de aceea nu a solicitat nimeni altcineva să intre pe ea; iar acum (că țăranul nostru se stinge din viață) e momentul să o închidă.

La fel ca în restul romanului, și în povestirea *În fața legii* avem un personaj care se vede prins într-o situație fără ieșire, pe care nu știe cum să o rezolve, nici cum să o înțeleagă. În ambele personajul principal este culpabilizat sau speriat de monștri invizibili și fără temei. În ambele, sentimentul fricii este victorios, reușind să cuprindă personajul, să-l asedieze chiar total. Personajul nu știe cine îi este inamicul, dar știe că are de luptat împotriva lui, nu îl poate ignora.

Friedrich Beissner, analizând opera lui Kafka, spunea despre el că „tema primordială a operei lui Kafka ar fi eșecul existenței umane, ratarea finalității ei, imposibilitatea de a ajunge la țintă, temă izvorâtă din experiența fundamentală a unei singurătăți irevocabile”[12]. Singurătatea autorului pare să aibă un impact major și să fie o explicație plauzibilă pentru fondul pe care își scrie operele. Enescu menționează că „cu propria sa familie, scriitorul era în cele mai proaste relații. Toți îmi sunteți străini... doar înrudire de sânge există, dar nu se manifestă.”[13] Max Brod, prietenul său și cel care s-a ocupat de operele sale după moartea sa, spune despre personajul romanului *Procesul*:

> „el nu iubește, nici n-a iubit vreodată, nu a reușit să stabilească un raport de reală afecțiune, nici cu Domnișoara Bürstner, nici cu mama sa, iar față de profesiune se află într-o relație dictată exclusiv de rutină și corectitudine. Frica de realitate l-a împiedicat să ducă o viață justă. După morala burgheză curentă este inocent. Nu se poate spune mare lucru, sau aproape nimic, împotriva lui. Dar el este totuși diabolic în deplina sa nevinovăție.”[14]

Se pare că există o relație foarte strânsă între biografia autorului și povestea de viață a personajului K. din Procesul. Până și inițiala numelui pare să se păstreze. Cartea ne spune mai mult despre omul care scrie cartea decât despre un străin. Însă e drept că acest personaj pe care îl pune să joace în propriul roman poate fi oricine dintre noi.

Faptul că procesele aveau loc în zilele de duminică – un fapt extrem de curios, de altfel, dar și de revelatoriu – și că acuzatorii săi sunt necunoscuți și rămân necunoscuți, de asemenea că personajul e bântuit de un permanent sentiment de culpabilitate fără

---

[12] Friedrich Beissner: *Kafka der Dichter*, Stuttgart, 1958, p. 12, citat în Radu Enescu, *Franz Kafka*, Oradea, Aion, 2007, p. 49

[13] R. Enescu, op. cit., p. 55

[14] Max Brod, *Franz Kafka, Eine Biographie*, ed. III, Frankfurt am Main, 1958, p. 8, citat în Radu Enescu, op. cit., p. 73

temei, toate acestea dau de înțeles că există un sentiment de vină care trebuie eliberat și care nu își găsește eliberare. Enescu spune despre Kafka că „n-a fost niciodată un religios practicant și n-a aderat vreodată la o formă confesională constituită. Sentiment religios avea, dar la modul vag, fără un obiect determinat, un fel de conștiință a dependenței față de infinit și transcendență, cum s-ar fi exprimat Schleiermacher”[15]. De asemenea, spune că regimul său preferat era cel nocturn și că diminețile luminoase îi provocau sentimente de depresie[16]. Sau:

> „chiar dacă nu vine nici o mântuire, vreau să fiu totuși vrednic de ea în fiecare clipă”. Din nou se pare că subiectul mântuirii îl vizita mai des decât ar fi dorit să recunoască, însă faptul că nu îmbrățișa credința îi aducea un permanent sentiment de nemulțumire, de neîmpăcare, de frustrare, de vină, de frică la urma urmei. Este drept că nu orice operă a unui autor vorbește atât de precis despre el însuși, dar atunci când aceste teme revin de la o operă la alta, atunci când ele devin un leitmotiv, cel mai potrivit este să comparăm temele și atmosfera în care sunt tratate aceste teme cu biografia autorului însuși pentru a vedea în ce fel interesele autorului se reflectă în cele ale personajelor sale. Personajele sale caută mereu salvarea, însă nu o găsesc. Autorul era convins că pentru om nu există speranță sau, dacă există, nu se poate scrie despre redempțiune, că o putem doar trăi[17].

3.3. *Jurnalul unui preot de țară*, Georges Bernanos – o spovedanie a unui creștin

Scris în 1936, între războaie, Bernanos își situează acțiunea într-un sat din Franța, în jurul parohiei primită de un preot tânăr pentru a sluji în ea și a-i atrage pe enoriași mai aproape de Dumnezeu. Romanul e brăzdat de mai puțină acțiune și de mai mult dialog, Bernanos fiind mai mult interesat de cursul ideilor decât de evenimente. În micul sat, fiecare își face o impresie despre celălalt, însă personajele nimeresc mereu pe lângă adevăr. Numai Dumnezeu poate ști ce este cu adevărat în sufletul omului, omul vede doar ce îl izbește ochiul. Sătenii îl văd pe preot ca fiind prea tânăr și bețiv, bogații îl văd ca fiind prea simplu, prea lipsit de complexitate. Preotul îi tratează uneori pe copii după standardele potrivite adulților, însă destul de perspicace. Fiecare încearcă să tragă niște concluzii despre celălalt, uneori fără să verifice dacă impresiile sunt întemeiate sau nu.

Preotul cel nou încearcă să înființeze un grup de sportivi pentru tinerii din sat, să facă cateheză cu copiii, însă toate planurile sale se dovedesc a fi fie prea mărețe pentru aprobările pe care le poate obține din partea sponsorilor înstăriți, fie extrem de obositoare pentru el. Deseori are sentimentul că luptă cu morile de vânt, însă ceea ce e admirabil la acest personaj – căruia nu-i cunoaștem numele – este faptul că

[15] R. Enescu, op. cit., p. 10
[16] Idem, p. 17
[17] idem, p. 19

nu renunță niciodată la credința sa în Dumnezeu, nici la hotărârea de a-L mărturisi cu toată viața lui și prin toate faptele sale, acționând așa cum crede că I-ar face cinste: „Tradiția! bombănesc cei bătrâni, Progresul! cântă în cor cei tineri. Cât despre mine, eu așa cred: omul câtu-i pământul tot om e, și cel de azi nu-i defel mai breaz decât cel de pe vremea păgânilor. Problema altminteri nu-i să știi câte parale face el, ci de cine e condus."[18]

Acțiunea se precipită atunci când una dintre fetele care vin la cursul de cateheză se comportă în așa fel încât să-l pună pe preot în ipostaze nepotrivite sau chiar jenante, îi interpretează greșit intențiile și acțiunile, e revoltată din cauza mamei cu care nu se înțelegea și pe care o bănuia că nu o iubește și își exprimă planul de a fugi la Paris pentru a fi în sfârșit liberă să comită orice rele dorește. Pentru a preveni o tragedie, preotul îi face o vizită mamei ei și poartă o discuție polemică și revelatorie în care îi reproșează faptul că se iubește doar pe sine:

> „Infernul, doamnă, înseamnă a nu mai iubi. A nu mai iubi sună în urechile dumneavoastră ca ceva obișnuit. A nu iubi înseamnă pentru omul viu a iubi mai puțin sau a iubi altundeva. Și dacă această facultate care ni se pare că nu se poate despărți de ființa noastră, că este însăși ființa noastră – a înțelege este tot un mod de a iubi – ar putea să nu mai existe, totuși? Să nu mai iubești, să nu mai înțelegi și să trăiești totuși, ce miracol!
> Eroarea comună tuturor este că atribuie acestor făpturi părăsite ceva din noi, din perpetua noastră mobilitate, pe când ele sunt în afara timpului, în afara mișcării, fixate o dată pentru totdeauna. Vai! Dacă Dumnezeu ne-ar duce de mână spre una dintre aceste dureroase făpturi, și care să fi fost odinioară prietenul nostru cel mai scump, cum i-am vorbi noi? Desigur, dacă un om viu, un semen al nostru, fie și cel din urmă dintre oameni, cel mai ticălos dintre ticăloși, ar fi aruncat în flăcările mistuitoare, aș vrea să-i împărtășesc soarta, m-aș duce să i-l smulg călăului. Să-i împărtășesc soarta!... Nenorocirea, nenorocirea de neconceput a acestor oameni e că nu mai au nimic de împărtășit!"[19]

De asemenea un pasaj de subliniat este un fragment din discuția pe care o poartă cu fiica, în care, la fel, încearcă să îi deschidă ochii cu privire la sine și la situația în care se află și încotro ar trebui să se îndrepte:

> – Institutoarea își face bagajele. Pleacă joi. Vedeți că obțin ce vreau.
> – Ce importanță are, i-am spus, nu stați mai bine acum ca înainte. Dacă rămâneți așa cum sunteți, veți găsi mereu pe câte cineva să-l urâți. Și dacă ați fi în stare să mă înțelegeți, aș adăuga chiar...
> – Ce?!
> – Ei bine, pe dumneavoastră vă urâți, numai pe dumneavoastră![20]

Chiar dacă mama moare în noaptea ce urmează discuției lor aprinse în urma unui atac de cord, o scrisoare pe care aceasta o lasă în urmă ne dă de înțeles faptul că își

[18] Georges Bernanos, *Jurnalul unui preot de țară*, Allfa, București, 1999, p. 10
[19] G. Bernanos, op. cit., p. 180
[20] Idem, p. 215

dăduse seama de greșelile ei și se împăcase cu Dumnezeu. Chiar și discuțiile purtate cu fiica au urmări pozitive și reprezintă o mică alinare în tumultul bolii de stomac de care suferă preotul și care îl va împinge spre moarte în finalul romanului.

De-a lungul romanului, personajul-narator este urmărit de discrepanțele puternice dintre bogați și săraci – cu atât mai mari în perioada interbelică – asupra cărora scrie diverse analize:

> „Abolirea sclavagismului n-ar desființa exploatarea omului de către om. Dacă stai și te gândești bine, un sclav costa scump, ceea ce-i atrăgea desigur oarecare considerație din partea stăpânului. Pe când eu am cunoscut în tinerețea mea o haimana de meșter sticlar, care punea să sufle în tuburi niște băieți de cincisprezece ani, și după ce-și spărgeau bietele și firavele lor piepturi, bruta nu știa pe cine să aleagă mai întâi din câți se prezentau să le ia locul. Aș fi preferat de o sută de ori să fiu sclavul unuia dintre acei târgoveți romani de treabă care – cum poți să-ți închipui – erau totuși destul de zgârciți."[21]

Romanul *Jurnalul unui preot de țară* merită lecturat ca o spovedanie și un jurnal al unui credincios care își consemnează scăderile și realizările ca fapte care sunt departe de ceea ce ar dori Dumnezeu din partea lui, dorința de a reuși să-i atragă pe oameni mai mult spre Hristos. Chiar dacă este o ficțiune – dat fiind faptul că autorul nu a fost preot – romanul conține elemente reale, căci autorul s-a folosit de ceea ce îi spuneau membri ai familiei care lucraseră ca slujitori în biserică. Romanul a fost inclus între cele mai influente 20 de romane ale perioadei 1900–1950.

4. Concluzii

Literatura însumează esența naturii umane. Lectura ei nu face decât să ne dezvolte cunoașterea naturii umane, fie că se referă la cei din jurul nostru sau chiar la noi înșine. Prin construcție sau prin elemente care scapă regiei romanești, autorul transmite viață și ceea ce presupune viața. Lectorii nu pot decât să se îmbogățească și să devină mai conștienți de felul în care privesc realitatea și felul în care ar putea să o privească.

Am prezentat succint câteva idei din trei scrieri ale lui Oscar Wilde, Franz Kafka și Georges Bernanos pentru a recomanda și exemplifica feluri în care literatura ne este utilă, de-a dreptul esențială dezvoltării noastre, dar și pentru a oferi piste de interpretare a unor opere literare, după ce, în introducere, am arătat cum ar trebui să privim literatura în general și care sunt atuurile ei.

[21] Idem, p. 30

Cunoaștere istorică și frontiere educaționale în anii regimului comunist din România (anii ’70–’80)

Gabriel MOISA[*]

Abstract: ***Historical Knowledge and Educational Frontiers during Romanian Communist Years (’70–’80).*** The use of the historical cinematographic film to support historiographical and political positions during the years of the totalitarian communist regime is not a surprising fact, especially since similar phenomena are present in other European totalitarian countries of the 20th century. Given that the discussion topics could not be raised at the official political level in the Romanian-Hungarian relations, the disputes were sent to related fields, first of all to those related to historiography, but also to others, such as cinematography. What could not be said directly in the historical writing could be said by historical characters such as Lady Stanca and Nicolae Pătrașcu. However, the end was the same. In this case, statements were much more direct and virulent.

Key words: History, Politics, Historiography, historical cinematography.
Cuvinte cheie: istorie, politică, istoriografie, cinematografie istorică.

Într-un regim totalitar, oricare ar fi acesta, cunoașterea istorică este grav afectată de conduita politică. În România anilor ’70–’80, lucrurile nu au fost cu nimic diferite din această perspectivă. Istoria „adevărată” promovată pe canalele oficiale trebuia oferită marelui public, în primul rând celor tineri, pentru a fi la curent cu noile nuanțe ale trecutului transmise pe toate căile începând cu manualele școlare și terminând cu un complex arsenal propagandistic. Printre cele mai sigure canale de legătură din această perspectivă, care au lăsat urme adânci și astăzi în percepția publică asupra istoriei naționale, s-a situat și filmul istoric. Trecutul devine un vehicul maleabil și în mâna regizorilor și scenariștilor, un aluat modelabil în funcție de momentul realizării producției cinematografice cu conținut istoric. În aceste condiții, frontierele educaționale erau într-o continuă schimbare de la „cincinal” la altul, uneori de la un an la altul dacă interesele regimului le cereau.

În perioada aflată în atenție, segmente importante din istoriografiile română și maghiară cunosc o escaladare a dialogului utilizând adesea un limbaj destul de contondent. Este adevărat că cele mai multe dintre acestea fac parte din spațiul istoriografiei

[*] prof. univ. dr., Universitatea din Oradea, email: gabimoisa@hotmail.com

controlate politic. După decenii de tăcere ideologică, ultimii 20 de ani ai regimului comunist cunosc o nouă apropiere de subiect, iar discuțiile sunt aproape subjugate politic și ideologic într-un teritoriu circumscris chestiunii etnogenezei, continuității și unității românilor în teritoriul fostei Dacii a lui Burebista.

Istoriografiile română și ungară au avut și au un dialog permanent asupra Transilvaniei încă din epoca iluministă. În contextul amplificării procesului de redeșteptare națională a românilor, începând cu mijlocul sec. XVIII când episcopul Ioan Inochentie Micu Clain și al său Suplex Libellus Valachorum prezentau o primă viziune articulată asupra drepturilor românilor din Transilvania, reacția maghiară nu a întârzâiat să apară. Istoriografia maghiară și-a cristalizat o teorie potrivit căreia românii s-au format ca popor în sudul Dunării și au migrat în Transilvania târziu în evul mediu și începuturile modernității. Constituirea statului modern român în 1859 a marcat un nou elan în această mișcare istoriografică politizată de puterea politică de la Budapesta. Faptul că românii transilvăneni aveau un stat spre care să-și îndrepte speranțele naționale într-un secol XIX al naționalităților prin excelență a determinat un teribil efort al istoriografiei maghiare referitoare la Transilvania în care să justifice controlul asupra unei Transilvanii în care populația românească reprezenta la mijlocul sec. XIX în jur de 65% din totalul populației.

Acesta este contextul în care apare așa numita teorie a lui Robert Roesler potrivit căreia poporul român s-a format la sudul Dunării de unde a emigrat în Transilvania. Teoria a fost adusă în atenția publicului pentru prima dată în anul 1871 în volumul *Romänische Studien*[1]. De fapt, Robert Roesler a articulat într-un mod elevat teorii susținute de predecesori ai săi din sec.XVIII, care polemizau cu reprezentanții Școlii Ardelene. Este vorba despre o serie de lucrări ale lui Franz Josef Sulzer, Josef Karl Eder și Johann Christian von Engel.

Acesta a fost însă doar începutul. De-a lungul vremii, istorici români și maghiari au dezbătut cu fervoare chestiunea. Lucrarea de față nu intenționează să urmărească această chestiune în plan istoriografic, deși acest fel de dispută generează până la urmă ideile de față, ci să surprindă câteva ipostaze ale acestui dialog într-un spațiu totalitar în care semantica cuvintelor era foarte importantă, iar frontierele mentale și interpretative extrem de permeabile chiar și pentru un public educat.

Este vorba despre anii '70-'80 ai secolului trecut când, răspunzând unor provocări, s-a apelat la un arsenal complex în apărarea punctelor de vedere românești referitoare la Transilvania inclusiv la o serie de mijloace și mesaje colective. Asta în condițiile

[1] Robert Roesler, *Romänische Studien. Untersuchungen zur älteren Geschichte Romäniens*. Leipzig, 1871

în care lucrările care tratau subiectul fie la modul profesionist, fie într-o manieră ideologizată ajungeau mai greu la marele public.

Pentru aceasta s-a apelat la transferul de informații istorice către public utilizând surse și resurse neconvenționale, literatura, teatrul, dar mai ales pelicula cinematografică, filmul istoric. Aceasta devine din ce în ce mai mult de altfel un izvor istoric de luat în seamă pentru sec. XX, un veac care aduce însă cu sine o teribilă multiplicare a surselor care pot fi utilizate în reconstituirea faptelor sau fenomenelor cu atât mai mult cu cât de-a lungul acestuia se impune o mobilitate foarte mare și o regândire permanentă a scrisului istoric sub presiunea mutațiilor tot mai rapide și frecvente intervenite în istoria realitate[2].

Pelicula cinematografică, filmul istoric în speță, a fost un bun vehicul de imagine al regimurilor totalitare care aveau și au nevoie în permanență de control. Pentru realizarea acestui deziderat s-au depus eforturi serioase în direcția educării propriilor cetățeni astfel încât aceștia să răspundă pozitiv provocărilor sistemului. Lumea trebuia să cunoască doar ceea ce dorea regimul, nicidecum să pună o relație corectă între cunoaștere și adevăr. În plus trebuiau căutate elemente de coeziune socială în jurul regimului în identificarea unor „dușmani comuni" ai puterii politice și societății care să mențină cele două părți în tranșee comune. În condițiile anilor 70–80, când criza regimului era evidentă, acest lucru era din ce în ce mai greu de făcut. Unul dintre debușeele posibile era reprezentat de exacerbarea naționalismelor și găsirea dușmanilor pentru problemele interne în afara frontierelor[3]. În aceste condiții, istoriografia redevine unul dintre terenurile de joacă favorite ale ideologiei, iar domeniul istoriei începe să beneficieze de aparente favoritisme din partea regimului. Se conturează astfel un context foarte interesant și ciudat în același timp în care pe de o parte lumea istoricilor profesioniști este mult redusă ca dimensiune, scade numărul studenților la istorie, blocarea angajărilor și promovărilor în mediul universitar al cadrelor didactice, înscrierile la doctorat în aceste instituții sunt aproape imposibile, situația fiind similară în institutele de cercetare și în muzee, iar pe de alta se constituie un sistem paralel de scriere a istoriei. Este vorba despre Academia Ștefan Gheorghiu, Institutul de Studii Istorice și Social-Politice, Institutul de Istorie Militară, ori de aici au fost recrutați în principal cei care practicau partizanatul istoric pe scară largă și transmiteau dogmele ideologice la zi ale regimului unei populații care trebuia educată în consens. Iluziile unui domeniu favorizat erau întreținute și de creșterea numărului de ore de istorie în învățământul preuniversitar. În ceea ce se transmitea copiilor, însă, se menține totuși un anumit

2 Pompiliu Teodor, *Introducere în istoria istoriografiei universale*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000, p. 7

3 Sorin Mitu, *Transilvania mea. Istorii, mentalități, identități*, Editura Polirom, Iași, 2013, p. 25–33

echilibru întrucât printre autorii de manuale se regăseau istoricii profesioniști care nu acceptau derapaje majore în decor. Lucrurile sunt puțin mai nuanțate însă atunci când vorbim de manualele de liceu care făceau referire la istoria contemporană a României unde toți elevii trebuiau să cunoască „adevărata” istorie interbelică, dar mai ales postbelică așa cum era ea trasată de nuanțele ideologice ale anilor ’70-’80.

Pentru a completa educația istorică din manuale, cinematografia a fost din plin utilizată de regim astfel că astăzi, pelicula cinematografică cu conținut istoric ajută la înțelegerea dedesubturilor ideologice ale epocii întrucât propune frontiere ale „cunoașterii” trecutului imposibil de realizat cu metodele convenționale.

Filmul istoric de ficțiune este incontestabil un „document” utilizat în reconstituirea trecutului, iar pentru înțelegerea modului în care istoria a fost trecută prin filtrul ideologic al epocii comuniste filmul de ficțiune din epocă este, îndrăznesc să spun, un document fundamental. Acesta surprinde mai bine, poate, decît orice alt lucru evoluțiile survenite în interiorul regimului comunist din România și modul teleologic în care sunt analizate diversele epoci și personalități ale istoriei naționale care veneau să sprijine prezentul comunist și pe liderii săi în efortul lor de a crea un viitor „luminos”. De fapt, filmul istoric era poate cureaua de transmisie cea mai directă și eficientă către marele public care trebuia neapărat să afle informații despre istoria națională așa cum era ea filtrată ideologic. Trecutul devenea pentru viitor un tezaur pe segmente aproape exclusiv utile regimului din perspectivă ideologică. O carte era mai greu de citit și de înțeles însă un film intra mult mai ușor în mintea omului obișnuit cu doze și cantități de trecut dinainte pregătite și șlefuite ideologic. Nu întâmplător, generații întregi de conaționali cunosc și astăzi istoria de la televizor sau de la cinematograf. Mihai Viteazul, spre exemplu, este mai degrabă încă pentru mulți *Mihai Viteazul* lui Sergiu Nicolaescu sau Constantin Vaeni, decât al lui Nicolae Iorga sau Petre P. Panaitescu, iar dacii mai degrabă ai aceluiași Sergiu Nicolaescu, Gheorghe Vitanidis sau Mircea Drăgan decât ai lui Hadrian Daicoviciu[4], Mircea Petrescu-Dîmbovița[5], Ioan Glodariu și Eugen Iaroslavschi[6] și exemplele pot continua. În aceste condiții, exceptând mediul academic, cu greu se poate dialoga încă și astăzi pe teme istorice distorsionate ideologic în anii regimului comunist cu cei care cunosc istoria doar de pe această traiectorie. Procesul este îngreunat o dată în plus și de faptul că, în perioada postdecembristă, aceste producții ideologizate continuă să fie prezentate publicului.

Așadar, filmul istoric a devenit în România un soi de manual auxiliar pentru educația cetățenilor, în primul rând al copiilor pentru care se organiza un orar special de vizionare a filmelor cu mesaj adresat lor. Este vorba despre filmul de matineu în

---

4 Hadrian Daicoviciu, *Dacia de la Burebista la cucerirea romană*, Editura Dacia, 1972
5 Mircea Petrescu-Dîmbovița, *Scurtă istorie a Daciei preromane*, Junimea, Iași, 1978
6 Ioan Glodariu, Eugen Iaroslavschi, *Civilizația fierului la Daci: (sec. II î.e.n.-I e.n.)*, Editura Dacia, 1979

care tinerii elevi erau încolonați cu zecile și duși la cinematograf sau la căminul cultural în timpul orelor de curs pentru a vedea și a-și lămuri ideologic eventuale „neclarități” generate de manualele de istorie sau bibliografia de specialitate.

Una dintre chestiunile în discuție în epocă era problematica etnogenezei poporului român, continuității și unității românilor. După o perioadă în care subiectul a fost ocultat de puterea politică de la București, acesta revine în actualitate în ultimele două decenii ale regimului în contextul tensionării raporturilor diplomatice româno-ungare, dar și a adâncirii crizei societății românești căreia trebuia să i se ofere supape emoționale care să realizeze un soi de solidarizare cu liderul politic suprem.

În acest sens au fost create filme care să argumenteze punctele de vedere oficiale într-o formulă accesibilă unui public larg și în scheme intelectuale cât mai simple astfel încât cinefilul să plece „edificat” ideologic asupra chestiunilor în discuție și mai ales să nu mai aibă dubii legate de etnogeneza românească, continuității și unității poporului român în spațiul Daciei antice. În timp, rezultatul a fost unul nefast deoarece demersul, corect din punct de vedere istoriografic, era realizat cu unelte neprofesioniste, iar asta a fost în defavoarea istoriografiei românești.

Poate cel mai reușit exercițiu cinematografic legat de modul în care a fost explicată etnogeneza pe înțelesul tuturor este realizat în filmul *Columna* din 1968[7], a cărei acțiune se defășoară în Transilvania, mai exact în zona cetăților din Munții Orăștiei și a orașelor Napoca și Porolissum, deci în actualele județe Hunedoara, Cluj și Sălaj, situate în inima Transilvaniei. Lumea trebuia să afle la modul vulgar că poporul român s-a format din amestecul dacilor cu romanii și mai presus de toate că această combinație s-a realizat în Transilvania.

Filmul *Columna* este sugestiv din această perspectivă. Dacă în *Dacii*[8], precendentul film în care tema este adusă în discuție, suntem încă într-un spațiu neclar, iar etnogeneza românească avea incertitudini ideologice, în *Columna* lucrurile sunt total diferite. Filmul debutează cu o scenă de război, momentul 106 d.H., cu asediul și cucerirea cetății Sarmisegetusa de către romani. Dacă în filmul *Dacii* sunt învinși romanii, în *Columna* romanii înving încă din debutul filmului, ceea ce sugerează clar pozițiile pe care ne situăm și ambianța în care se va desfășura întreg filmul,

[7] *Columna*, film istoric românesc produs în 1968. Regizorul filmului a fost Mircea Drăgan, iar screnarist Titus Popovici. Distribuția a fost una care a connținut nume mari ale cinematografiei românești și internaționale. Între aceștia amintim pe Richard Jonhson, Antonella Lualdi, Ilarion Ciobanu, Ștefan Ciubotărașu, Amedeo Nazzari, Amza Pellea, Emil Botta, Franco Interlenghi, Gheorghe Dinică, Florin Piersic.

[8] *Dacii*, film istoric produs în 1967. Regizorul filmului a fost Sergiu Nicolaescu, iar scenarist Titus Popovici. A fost o coproducție româno-franco-engleză. Din distribuție au făcut parte Amza Pellea, Pierre Brice, Emil Botta, Gyorgy Kovacs, Georges Marchall, Geo Barton, Septimiu Sever, Mircea Albulescu, Nicolae Secăreanu, vasile Cosma, Alexandru herescu, Merie-José Nat.

aceea a simbiozei daco-romane. În condițiile în care în *Dacii* totul este în zodia conflictului, aici constatăm o translatare dinspre conflict, doar menționat la începutul filmului, spre conviețuirea daco-romană care va da naștere poporului român. Pe întreaga durată a filmului, caracteristicile romanilor sunt îndulcite. Aceștia nu mai sunt duri și nemiloși, cu atât mai puțin imperialiști și aroganți cum fuseseră în *Dacii*, aici existând o permanentă colaborare daco-romană la construirea de castre, așezări civile și chiar întemeierea de familii etc. Există relaționări diverse între romani și daci în această peliculă cu toate că o anumită suspiciune există încă între daci și romani. Acest fapt este reliefat de conținutul relației dintre romanul Tiberius și nobila dacă Andrada. Ea este temătoare și îl atenționează totuși pe Tiberius deși ei erau de acum soț și soție: „*Niciodată pe acest pământ nimeni nu-ți va spune nimic din ceea ce nu trebuie să știi. Nimeni nu-ți va da nimic din ceea ce nu trebuie să ai*". Este un avertisment dur pentru roman, trebuie să recunoaștem, căruia i se amintea că era totuși oaspete în Dacia fără a avea acces la toate datele țării în care se afla. Este însă doar o reminiscență a dârzeniei dacice, așa cum era ea definită și în istoriografie de altfel și cum este foarte vizibilă în pelicula *Dacii*. Totuși, spre deosebire de filmul *Dacii*, *Columna* rezolvă multe dintre întrebările legate de etnogeneza românească întrucât, surpriză, cei doi, Tiberius și Andrada au un copil. Dar cum se va numi acesta însă și ce va fi sub aspectul identității? Chestiunile sunt rezolvate strălucit de scenaristul Titus Popovici și regizorul Mircea Drăgan astfel încât publicul, dacă mai avea oarece dubii după anii '50, afla acum că în procesul etnogenezei românești au intrat exclusiv dacii și romanii. Pe copil îl cheamă Tiberius Ulpius Traianus, un nume clar care nu mai lasă loc de interpretări, chiar numele capitalei noii provincii Dacia romană. Ba mai mult, amprenta romană a numelui este evidentă în detrimentul chiar a nuanțelor de origine dacică. Ne întoarcem oarecum în sfera curentului latinizant din sec. XIX după excesele slavizante din urmă cu câțiva ani.

La întrebarea ce este din punct de vedere etnic urmașul lui Tiberius și a Andradei, răspunsul ni-l oferă chiar copilul Tiberius Ulpius Traianus. Foarte interesant este faptul că un copil este cel care definește poporul român, iar asta este, evident, meritul scenaristului Titus Popovici, care dezvoltă un dialog extraordinar din această perspectivă între Tiberius Ulpius Traianus și Gerula, un lider dac din rezistența antiromană. Interesant este că după acest dialog, Gerula abandonează lupta.

Traianus – *Ce faci aici*?

Gerula – *Te arunc în apă*, glumind

Traianus – *Ei și? Ies afară și-ți crăp capul cu o piatră*

Gerula – Râde

Traianus – *Nu te-am mai văzut pe aici. Cum te cheamă*?

Gerula – *Gerula*

Traianus – *Dacă vii în urbe am să te duc la Therme. Avem Therme ca la Roma. Trebuie să te speli deoarece cam puți. Ce frumoasă sabie ai. Dă-mi-o mie. Când am să fiu mare o s-o învârt ca marele rege Decebal*.

Gerula – *Cum te cheamă*?

Traianus – *Traianus*

Gerula – *Al cui ești*?

Traianus – Tatăl *meu se numește Tiberius Ulpius și este comandantul castrului*

Gerula – *Și mama*?

Traianus – *Pe mama o cheamă Andra. E dacă. Dar acum toți suntem cetățeni romani*.

Câtă diferență față de percepția din *Dacii*, unde romanii sunt încă răul absolut, imperialiști, cotropitori pentru ca acum ideea de cetățean roman să devină o virtute. Filmul este realizat în anul 1968, an în care Nicolae Ceaușescu are o anumită poziție în raport cu Occidentul și Răsăritul sovietic. Expresia lui Traianus „*acum toți suntem cetățeni romani*” poate sugera o opțiune clară a apartenenței la lumea latină de factură occidentală. Parabola trebuie văzută mai degrabă o șicană la adresa lumii răsăritene sovietice decât la o posibilă opțiune politică clară de viitor. Asemenea gesturi vor mai fi în timp pe relația București-Moscova în condițiile în care o reacție deschisă politică a Bucureștiului la adresa Moscovei era practic imposibilă.

Ideea latinității, a bagajului pozitiv cu care au venit romanii în procesul etnogenezei românești, este un leit motiv al filmului. Dintr-un oraș mult hulit în *Dacii*, în *Columna* Roma devine un spațiu al luminii și bunului simț, al bunăstării care se revarsă și peste Dacia. Centurionul Sabinus, rămas la rândul său în Dacia și căsătorit cu o femeie dacă, devenit profesor al copiilor născuți din daci și din romani, le spune direct acestora: „*Copii, sunteți cetățeni romani. Într-o zi o să vă duc la Roma, cel mai frumos oraș al lumii*”. Trebuie ținut însă seamă că ne găsim în anul 1968, în plin război rece și când, iată, Roma, nu Moscova, este cel mai frumos oraș al lumii și când Bucureștiul are o anumită poziție singulară în cadrul blocului comunist vizavi de intervenția în Cehoslovacia.

Toate acestea relevă o deschidere impresionantă într-un context carceral general central și est-european. Cenzura, căci despre lipsa ei nu poate fi vorba, a dat undă verde acestor dialoguri care s-au înșurubat adânc în conștiința celor care priveau peliculele pe fondul unui sentiment antisovietic din ce în ce mai bine conturat la nivelul populației, sentiment susținut inclusiv prin asemenea pelicule cinematografice.

Întreaga poveste din *Columna* este o ingenioasă trimitere indirectă la chestiunea Transilvaniei, o Transilvanie în care, iată, s-a format poporul român din dacii cuceriți și romanii cuceritori, imperialiști este adevărat, dar care au contribuit la formarea poporului român în urmă cu 2.000 de ani, deci cu 1.000 de ani înainte de venirea ungurilor în Transilvnia.

Dacă în *Columna* poate părea mai degrabă o sugestie elitistă în această direcție – deși nu este întrucât în manualele școlare lucrurile erau analizate în aceeași paradigmă – în filmul *Buzduganul cu trei peceți*[9], vorbim despre adevărate săgeți bine țintite în care lucrurile sunt spuse direct, fără menajamente, astfel încât pentru toată lumea era clar la ieșirea din cinematograf că ungurii migratori au venit într-o Transilvanie în care populația românescă exista deja. Dialogurile și replicile sunt edificatoare în această privință cu atât mai mult cu cât aici nu vorbim despre daci și romani, ci chiar despre români și unguri în contextul cuceririi Transilvaniei de către Mihai Viteazul, iar acestea, dialogurile, se petrec chiar între români și unguri.

Lămuritor și concludent în acest context este dialogul dintre Nicolae Pătrașcu, fiul lui Mihai Viteazul, ajuns la Alba Iulia în fruntea unei solii și Sigismund Bathori principele Transilvaniei. Dialogul se continuă parcă de unde a rămas discuția dintre copilul Tiberius Ulpius Traianus și dacul Gerula numai că acum acesta avea loc peste veacuri între românul Nicolae Pătrașcu, fiul lui Mihai Viteazul, și ungurul Sigismund Bathori. Se mai interpun trei interlocutori, soția lui Sigismund Bathori, groful Gaspar Kornis și însoțitorul lui Nicolae Pătrașcu, boierul Radu Buzescu. Spun că este practic o continuare a respectivului dialog întrucât acesta pornește parcă din locul în care se terminase atunci discuția referitoare la etnogeneza românească. Aceasta este doar actualizată cu epoca, adică sfârșitul sec. XVI. Dialogul nu este deloc unul contondent, însă, sub umbrela unui elitism cultural al celor doi interlocutori principali, sunt stabilite clar aspectele etnogenezei românești și a continuității în Transilvania a românilor până în momentul în care avea loc discuția, în ciuda „opoziției” și „argumentelor” lui Sigismund Bathori..

Dialogul este deschis de soția lui Sigismund Bathori cu o întrebare pe fundalul unui bal dat în onoarea mesagerilor din Țara Româneasacă de principele Sigismund Bathori:

Soția lui S.B. – *Cum găsiți, tinere prinț, vinurile Albei Iulii*?

Nicolae Pătrașcu – *Sunt departe de a fi un cunoscător. Știu însă că istoricii latini citează păreri strălucite despre licorile vinurilor din Apulum*.

Soția lui S.B. – *Vreți să spuneți că romanii au adus cu ei aceste vițe de vie*?

Nicolae Pătrașcu – *S-ar putea să fi adus și ei, întrucât în mare parte a regatului dac, regele Burebista poruncise distrugerea viilor începând cu cele de pe țărmurile Pontului Euxin*

[9] *Buzduganul cu trei peceți,* film istoric românesc produs în 1977. Regizorul filmului a fost Constantin Vaeni, iar scenariul a fost scris de Eugen Mandric. Din distribuție au făcut parte nume mari ale cinematografiei românești precum Victor Rebengiuc, Toma Caragiu, Vasile Nițulescu, Ștefan Sileanu, Olga Bucătaru, Cornel Coman, Ovidiu Iuliu Moldovan, Szöby Cséh, Loránd Lohinszky, Ștefan Velniciuc, Cezara Dafinescu, Remus Mărgineanu, Ovidiu Schumacher.

Sigismund Bathori – *Trebuie să înțelegem din ceea ce spuneți că legile Pontului Euxin aveau puteri pînă aici în Transilvania*?

Nicolae Pătrașcu – *Nu, Principe, legile regatului dac se hotărau în Transilvania. Aici erau cetatea de scaun și tronul dacilor, iar puterea regatului lor se întindea până la marea cea neagră și pe țărmul ei până departe către munții lui Prometeu*

Sigismund Bathori – *Hmm... nu vă credeam, prințe, un cunoscător al vechilor legende*

Nicolae Pătrașcu – *Vă gândiți desigur că am numit Caucazul munții lui Prometeu. În ceea ce privește regatul dac și hotarele sale, acestea fac parte din istorie. Poate că, asediat la Sarmisegetusa, un alt rege dac, Decebal, și-a amestecat otrava într-o astfel de licoare* (se uită la paharul cu vin)

Sigismund Bathori – *Hmm... o altă legendă frumoasă, despre o înfrângere supărătoare a unui popor dispărut*

Nicolae Pătrașcu – *Tatăl meu crede că numai înfrângerile pot fi șterse din istorie, că populațiile nu dispar, ele se înnoiesc, adeseori se amestecă, dar că în ființe rămân aceleași*

Sigismund Bathori – *Nu știam că tatăl dumneavoastră este mai ales un filosof*

Nicolae Pătrașcu – *Din nefericire, tatăl meu este un războinic*

Grof Gaspar Kornis – *Din nefericire?.... Dar gloria*?

Radu Buzescu – *De atâta glorie, căpitane Kornis, vom ajunge să bem numai sânge, uitând gustul acestor nobile vinuri*

Întrebarea soției lui Sigismund Bathori este una benignă pentru un Nicolae Pătrașcu cu un pahar de vin în mână: „*Cum găsiți, tinere prinț, vinurile Albei Iulii*?”, dar menită a introduce în problematica formării poporului român și a continuității daco-romane în Transilvania. Răspunsul lui Nicolae Pătrașcu este ușor ofensiv și ingenios în același timp, trimițând răspunsul în antichitate, la istoricii latini care vorbesc despre Dacia, Dacia romană și la denumirea antică a orașului Alba Iulia, Apulum. Nicolae Pătrașcu nu este, așadar, în Gyulafehérvár-ul bathoreștilor, ci la Apulum-ul istoricilor latini și al daco-romanilor. Soția lui Bathori pare contrariată de răspuns întrucât, unguroaică fiind, nu înțelegea să vadă în acest fel spațiul transilvănean în antichitate, unul în care erau daci, romani, istorici latini, orașe (Apulum) și locuitori daco-romani. Astfel că ea întreabă oarecum ironic dacă romanii au adus vița de vie în Transilvania, făcând așadar totuși o concesie romanilor, nu și dacilor însă, care ar fi existat doar în legende. Ironiei nobilei ardelence i se opune un Nicolae Pătrașcu foarte subtil care trimite răspunsul pe teritoriul dacilor și romanilor deopotrivă, afirmând că se poate ca vița de vie să fie adusă și de romani întrucât regele dac Burebista, prezent doar în legende în concepția soției lui Bathori și a lui Sigismund Bathori însuși după cum vom vedea mai jos, a decis să fie distruse toate viile pentru a-i face pe daci mai morali, iar viile au fost stârpite în tot spațiul dacic dintre Pontul Euxin (Marea Neagră) și Transilvania.

Întrucât nobila ardeleancă, soția lui Sigismund Bathori, fusese surclasată de acest răspuns, în discuție intervine însuși Principele Transilvaniei care se face că nu înțelege

mesajul lui Nicolae Pătrașcu și, întărind ideea dacilor ca popor mitic, acesta cere, ironic de asemenea, lămuriri legate de modul în care „*legile Pontului Euxin*” fie ele grecești sau romane mai târziu, au avut influență inclusiv în Transilvania, considerând o legendă existența statului dac în Transilvania.

Răspunsul lui Nicolae Pătrașcu este devastator prin precizia informațiilor istorice oferite. Astfel, acesta subliniază clar că „*legile regatului dac se hotărau în Transilvania. Aici erau cetatea de scaun și tronul dacilor, iar puterea regelui lor se întindea până la marea cea neagră și pe țărmul ei până departe către munții lui Prometeu*”, traducându-i lui Sigismund Bathori o realitate istorică ce însemna de fapt că nu cetățile de la Pontul Euxin controlau o Transilvanie pustie, ci un regat dac foarte puternic, cu centrul în Transilvania, controla spațiul Mării Negre.

Sigismund Bathori contraatacă și-i mută pe daci din nou în spațiul legendelor, afirmând subtil, părând că laudă achizițiile intelectuale ale lui Nicolae Pătrașcu, dar ironizându-l de fapt, că „*nu vă credeam, prințe, un cunoscător al vechilor legende*”. Răspunsul lui Nicolae Pătrașcu este pe măsură, argumentat, afirmând apăsat că regatul dac al lui Burebista și „*hotarele sale fac parte din istorie*”, iar un alt rege dac, „*Decebal, și-a amestecat otrava într-o astfel de licoare*” subliniind direct, fără ocolișuri că vinul băut de nobilii maghiari din Transilvania își are originea în vița de vie a dacilor lui Burebista, Decebal, și a romanilor cu care s-au amestecat încă din antichitate. Afirmația este întărită de Nicolae Pătrașcu, la o nouă trimitere în legendă a dacilor din partea lui Sigismund Bathori, „*o altă legendă frumoasă despre o înfrângere supărătoare a unui popor dispărut*”, printr-un apel al acestuia la chiar tatăl său, Mihai Viteazul, de la care ar fi învățat că locuitorii din antichitate ai Transilvaniei, daci, romani, ulterior daco-romani, nu au dispărut, ci au format un nou popor cu o prezență continuă în același spațiu. Astfel, spune acesta „*populațiile nu dispar, ele se înnoiesc, adeseori se amestecă, dar că în ființă rămân aceleași*”, iar noul popor rezultat din acest „*amestec*” nu putea fi altul decât poporul român „*în ființă același*” cu populațiile care „*nu dispar, ci se înnoiesc*”. Răspunsul este năucitor și reprezintă în fapt o descriere a continuității daco-romane în arealul transilvănean de-a lungul a unui mileniu și jumătate până în momentul presupusei discuții petrecute la finalul sec. XVI.

În fața acestor afirmații, Sigismund Bathori bate în retragere, nu-i mai trimite pe daci în legendă, romanii fiind o prezență istorică acceptată în cadrul discuției, cum de altfel era și greu să fie negați, și mută discuția spre Mihai Viteazul apreciind, ironic în continuare, că voievodul român ar fi un filozof susținând aceste teorii. Nicolae Pătrașcu are răspuns și pentru aceasta, subliniind că „*din nefericire, tatăl meu este mai ales un războinic*”. Sigismund pare foarte încurcat de răspunsurile lui Nicolae Pătrașcu, însă este momentul în care nobilul Gaspar Kornis, un personaj istoric real

de altfel care asista la discuție alături de Radu Buzescu, îi vine în ajutor lui Sigismund, contrariat de faptul că Mihai Viteazul este nefericit ca războinic, deși are parte de multă glorie, considerând că un lider, precum cel maghiar din Transilvania, trebuie să se bucure de multă glorie. Răspunsul vine de la omologul său muntean, boierul Radu Buzescu, iar acesta este foarte dur cu trimitere directă la „stăpânitorii" unguri ai Transilvaniei care caută numai glorie și războaie precum orice migratori: „*de atâta glorie, căpitane Kornis, vom ajunge să bem numai sânge...*", sugerând că românii, urmașii daco-romanilor autohtoni, în continuitatea lor permanentă aici nu au căutat gloria, ci numai să-și apere teritoriile în fața diverșilor agresori.

Este tipul de dialog care trebuia să conducă informația istorică legată de etnogeneza și continuitatea românească în Transilvania direct la țintă, adică la publicul din cinematografe și din fața televizoarelor într-o primă etapă, pentru ca apoi să fie colportat în întreaga societate. Lămuririi chestiunii etnogenezei și continuității românești în Transilvania i se acordă o atenție specială în film. Numai acest dialog beneficiază de 6,20 minute în economia filmului dintr-un total de 177 minute cât are acesta, între minutele 61,20 și 67,40.

Dacă această discuție s-a plasat la un nivel al interpretărilor istoriografice bazate sau nu pe izvoare istorice și legende, cu alte cuvinte într-un spațiu elitist, însă extrem de ironic de partea maghiară, filmul *Buzduganul cu trei peceți* cuprinde și un moment care exprimă extrem de ferm punctul de vedere al istoriografiei românești referitoare la Transilvania, mai ales cu privire la români ca autohtoni în Transilvania în momentul venirii primelor triburi de migratori unguri în spațiul transilvănean la sfârșitul sec. IX.

Este vorba despre momentul cuceririi Transilvaniei de către Mihai din mâinile cardinalului Andrei Bathori pe care-l învinge la Șelimbăr, 18/28 octombrie 1599, când cu una dintre coloanele militare ale voievodului muntean în Transilvania vine și doamna Stanca, soția lui Mihai Viteazul. Surprinzător însă, cea mai fermă poziționare legată de această chestiune este exprimată de însăși doamna Stanca, nu de Mihai Viteazul, Nicolae Pătrașcu sau vreun boier muntean. Credem că alegerea aceasta a fost una asumată de regizor, scenarist și cenzură în egală măsură deoarece, spusă direct și extrem de dur, aceasta putea părea mai puțin virulentă în gura unei femei decât a unui lider politic al vremii, iar faptul că dialogul are loc într-o biserică catolică din Prejmer, jud. Brașov, vine să îmbrace mai degrabă dialogul în haină confesională decât etnică, deși trimiterile sunt clare.

Acțiunea are loc în timpul unei slujbe care se desfășura în limba germană, iar doamna Stanca cu alaiul său participa la aceasta. Preotul german care oficia în biserică nu avusese nimic împotriva participării unui grup ortodox la slujbă, dovadă că ceea ce trebuia demonstrat nu avea legătură cu germanii din Transilvania. Spunem asta deoarece într-un moment al slujbei își face o intrare vijelioasă cardinalul Malaspina.

Actorul care îl juca pe acesta era Loránd Lohinski, un actor maghiar vorbitor de limbă română cu accent maghiar, poate tocmai pentru a întări convingerile celor care vizionau filmul și mesajul să fie cu țintă clară.

Dialogul dintre doamna Stanca și cardinalul Malaspina, unul foarte scurt de altfel, este electrizant și foarte direct. În câteva fraze avem lămurită problema celor care erau autohtoni în Transilvania, românii, și a veneticilor maghiari veniți pe aceste meleaguri la câteva sute de ani de la formarea poporului român. Astfel, intrând vijelios în biserica din Prejmer, cardinalul Malaspina se adresează Doamnei Stanca: „*Încetați, doamnă, să vă rugați într-o biserică străină Dumneavoastră*”, sugerând că este cazul să iasă afară din biserică. Doamna Stanca se poziționează imediat, încercând să afle dacă demersul cardinalului este de natură confesională sau etnică întrebându-l pe acesta dacă „*purtarea necuviincioasă a Eminenței Voastre este de natură religioasă*?”. Malaspina nu confirmă că atitudinea sa are conotații religioase, ci, din spusele sale imediate, reiese că demersul este unul politic și etnic, spunând că „*Transilvania poate fi vasală coroanei polone sau coroanei de Habsburg, dar niciodată unui prinț valah*”. Spunând aceasta Malaspina face un gest de lehamite, atât cu mâna, cât și prin mimica feței.

Reacția Doamnei Stanca este imediată, dură, directă cu mesaj și orientată împotriva celor care susțineau în 1977, anul realizării filmului, faptul că poporul român s-a format în sudul Dunării și a migrat la nord de Dunăre prin secolul XIV, iar în Transilvania primii români ar fi venit prin veacul XVII. Astfel, aceasta a afirmat, adresându-i-se lui Malaspina că „*Dacă nu vă măsurați cuvintele în fața Doamnei Țării, măsurați-le măcar atunci când vorbiți de valahi. Transilvania abia începe să fie liberă... . Eu sunt la mine acasă, în vreme ce Eminența Voastră cu Bathori cu tot, nu sunteți acasă*”.

Răspunsul este lămuritor, în Transilvania, romånca Stanca este acasă, iar cardinalul catolic Malaspina și ungurul Bathori nu erau acasă. Este o afirmație care nu lasă loc de interpretări în privința prezenței românilor din Transilvania și a faptului că ungurii erau veniți aici mult mai târziu. Duritatea exprimării este evidentă. Puține sunt pasajele din filmul istoric românesc din anii 1970–1980 care vorbesc cu atâta claritate despre disputa româno-maghiară asupra Transilvaniei. Publicul avea să afle și pe această cale opinia generală a istoriografiei române în această chestiune raportat la cea maghiară care susținea contrariul.

Concluzii

Utilizarea peliculei cinematografice istorice în argumentarea unor poziții istoriografice și politice în anii regimului comunist totalitar nu este un fapt surprinzător cu atât mai mult cu cât fenomene similare sunt prezente și în alte spații totalitare europene ale sec. XX. În condițiile în care problemele în discuție nu puteau fi ridicate la nivel

oficial politic în relațiile dintre România și Ungaria, disputele erau trimise în teritorii conexe, în primul rând al istoriografiei, dar și în altele precum cinematografia. Ceea ce nu se putea spune totuși direct în scrisul istoric era posibil să fie afirmat de personaje de epocă, precum doamna Stanca și Nicolae Pătrașcu aici, dar finalitatea era aceeași. Afirmațiile erau mult mai directe și virulente.

Chiar dacă acestea erau acoperite în mod evident de realitatea istorică, modul în care erau spuse puteau fi în măsură să dezvolte anumite sentimente negative între comunitățile vizate în film. Mai trebuie ținut seamă însă și de epoca în care apar aceste filme. Este vremea în care regimul politic începe să se șubrezească din ce în ce mai tare și, pentru a genera o anumită solidaritate în jurul liderului, erau exacerbate probleme istorice și dușmani externi astfel încât să genereze solidaritate în fața unui posibil pericol extern. Solidaritatea nu putea fi decât în jurul liderului. Este un fenomen constant întâlnit la regimuri de tip autoritar-dictatorial în toate timpurile până astăzi în care pentru supraviețuirea lor se caută diverse soluții, iar dușmanul extern este cel mai la îndemână. Aici nu mai este vorba despre ideologii politice, ci mai degrabă despre încercări de prelungire a propriei puteri.

Consecințele sunt însă nefaste pentru peisajul istoriografic și cel public în general chiar dacă în esență demersul are la bază adevărul istoric ceea ce asigură o dată în plus credibilitate regimului. Este o mostră de felul în care poate fi utilizat trecutul istoric pentru a servi prin manipulare intereselor unui prezent politic aflat într-un câmp autoritar/totalitar. În același timp, este un îndemn la a lăsa domeniul istoriei în mâna celor care se pricep, adică al istoricilor, iar politicul să nu fie tentat să atenteze atunci când are nevoie la pudoarea istoriei.

Coralitatea, icoană a Bisericii

Radu Ioan MUREȘAN

Abstract: ***Choral Music – Icon of Church.*** Music is an extremely complex phenomenon and its essentials cannot be downsized to itself. The essentials of music cannot even be downsized to a human being because neither music, nor man can have their own principle. We have seen the genesis of man, his relation to music în general and to church songs (choral music) specifically. talking about basis, the audible and the visible come together and choral music becomes an Church icon, whose common basis is the Holy Trinity itself, the principle and end of all things.

Keywords: choir, morphology of logos, home, ecclesiastical community, church praise, utensil, instrument.
Cuvinte cheie: cor, morfologia logosului, casă, comunitate eclezială, laudă bisericească, ustensil, adică unealtă.

Din punct de vedere al morfologiei gramaticale, cuvântul *coralitate* este un substantiv de genul feminin. Cu toții știm că Morfologia este o parte a gramaticii care se ocupă cu studiul părților de cuvânt, a formelor cuvintelor și a modificărilor acestora. Dar mai știm că aceste „părți” constituie suportul gândirii noastre și punctul de plecare ce ne permite să reflectăm asupra ideii de referință la care acestea fac trimitere[1]. Ne întrebăm, așadar, spre ce trimite substantivul? Trimite înspre o *ipostază a gândului,* o stare, un chip, o condensare a acestuia, depășind statutul său de simplă „parte” a morfologiei gramaticale și trecând la statutul *morfologiei logosului*[2]**.** Cu alte cuvinte, substantivul trimite la *substantivitate*, adică la locul în care fiecare lucru se ridică la esență spre a-i găsi acel *sub-stans* al lui. Ridicându-ne gândul la înălțimea acelui loc poate vom putea înțelege de ce somnul ține de *dormitivitate,* stejarul de *stejaritate* și *corul* de *coralitate.* Vom putea accepta, poate, mai ușor faptul că esența Bisericii, acel *sub-stans* al ei, ține de „coralitate”; „coralitatea”, așa cum o înțelegem în acest cadru, este *muzica Bisericii dincolo de muzică*. Se impune, așadar, o reflexie

---

1 Este noima, tâlcul sau sensul din spatele unor cuvinte, care în semantică (parte a semioticii), spre exemplu, dar nu numai, înseamnă studiul *semnificației,* iar suportul de sens al acesteia, tot în cadrul semanticii, este denumit printr-un substantiv masculin de data aceasta ca *semnificant*: adică realizarea materială a semnului lingvistic; dacă ar fi să vorbim despre muzică din perspectiva semnificantului putem include fără rezerve „pachidermul” materiilor cu privire la studiul muzicii.

2 NOICA Constantin, *Despre demnitatea Europei*, București, Humanitas, 2012, pp. 87–88.

cu privire la «*întemeierea*» muzicii, și nu la «sensul» ei. A ne pune întrebarea cu privire la «sensul» muzicii înseamnă a ne situa sub cupola întrebării greșite.

În romanul *Jocul cu mărgele de sticlă,* Herman Hesse spune prin gura Marelui maestru al muzicii următorul lucru:

> „Un maestru sau un profesor de joc, care s-ar interesa în primul rând de faptul dacă s-a apropiat îndestul de «sensul cel mai intim», ar fi un foarte rău profesor. Ca să vorbesc deschis, eu, de exemplu, n-am rostit în viața mea în fața elevilor o vorbă măcar despre «sensul muzicii»; dacă există vreunul, nu are nevoie de mine, ca să-l scot la iveală. Dimpotrivă, am pus întotdeauna mare preț pe faptul ca elevii mei să-și numere frumușel foarte corect optimile și șaisprezecimile. Fie că vei deveni profesor, savant sau muzician, ești liber să porți cel mai mare respect «sensului», dar nu-l considera ceva pe care alții să-l poată învăța de la tine”[3].

Ce vrea să spună Herman Hesse? Să nu încercăm să abordăm inabordabilul? Probabil, vrea să spună că problema sensului este precum ochiul. Rostul lui este să vadă. Iar vederea nu aparține exclusiv ochiului. Din sursa vederii putem pipăi sau analiza organul ochiului, însă nu și organul vederii. Organul vederii este nevăzut, în timp ce organul ochiului este un văzut. La fel și muzica: vom pătrunde în „corpul” muzicii făcând muzică, nu vorbind sau analizând muzica. Sensul muzicii nu se vorbește, ci se trăiește în timpul execuției actului muzical. Dar oare ajungem cu adevărat la sens în urma execuției unei partituri? Câtă muzică sau, mai bine zis, câte partituri trebuie cântate pentru a ajunge la sens? Dar oare punând astfel întrebarea nu condiționăm deducerea sensului muzicii din cantitate? Și totuși, ce înseamnă sensul muzicii? Oare nu ar fi potrivit să ne întrebăm a cărei muzici? Muzica lui Monteverdi, Bach, Haydn, Mozart, Beethoven, Wagner, Stravinsky, Schönberg, Webern, Berg? Să ne întrebăm dacă e muzica perioadei modale (a Evului Mediu), tonale, (renascentiste, baroce, clasice, romantice) sau seriale? Sau muzica paradigmei cosmologice, cu triada specifică: mundana, humana, *instrumentalis?* Sau muzica paradigmei antropologice a Modernității? Cu siguranță sensul muzicii este în toate acestea și totuși dincolo de ele. Și, fiindcă nu am epuizat șirul întrebărilor, mai trebuie să ne punem întrebarea cărui curent filozofic, estetic, social, religios aparține ideea de sens? Prin urmare suntem sub cupola întrebării greșit puse? Cu siguranță, da. Întrebarea trebuie pusă sub semnul «întemeierii» muzicii, nu a «sensului» ei. Doar așa gândind lucrurile punem de fapt *întrebarea justă*, precum a pus-o cavalerul Parsifal, în romanul *Perceval* a lui Chretien de Troyes, Regelui pescar căzut bolnav, cu privire la soarta potirului Graalului; odată pusă *întrebarea justă,* regele se înzdrăvenește și întinerește ca prin miracol[4]. În consecință, problema «sensului» muzicii este problema «întemeierii» ei.

---

3 HESSE Herman, *Jocul cu mărgele de sticlă*, București, Rao, 2013, pp. 142–143.
4 ELIADE Mircea, *Drumul spre centru*, București, Univers, 1991, p. 261–263.

Teza noastră susține ideea că sensul muzicii, care este un fenomen extrem de complex, nu poate fi dedus în mod exclusiv doar din muzică. Sensul muzicii nu poate fi dedus exclusiv din muzică deoarece muzica nu-și are principiul în ea însăși. A deduce sensul muzicii exclusiv din muzică înseamnă a întemeia muzica pe ea însăși, a o considera unicul său sistem de referință. Acest mod de abordare a fost promovat încă din Iluminism și continuă să fie susținut și în zilele noastre. În cadrul acestui studiu, susținem însă necesitatea unui alt mod de raportare față de muzică, în general, și față de „cântarea liturgică" sau „corală", în mod special, abordând colateral problema omului[5].

În anul 2009, la vârsta de 101 de ani, se stingea la Paris antropologul și structuralistul etnolog francez Claude Levi-Strauss lăsându-ne, cred, una dintre cele mai mari cuceriri ale cercetării sale: *„Muzica este supremul mister al științelor despre om".* Ce vrea să ne spună Claude Levi-Strauss? Că muzica este un „instrument", o „unealtă" un „vehicul" care ne poate conduce înspre abisurile interiorității omului, a tainei omului.

Cuvântul „unealtă", „ustensil" nu-mi aparține. Este cuvântul cheie sub semnul căruia filozofii și eseiștii Alain de Botton și John Armstrong angajează conținutul întregii lor cărți *Arta ca terapie.* Cuvântul „unealtă", „ustensil" însă obținuse înainte o validare de sens prin filozoful Martin Heidegger în cartea *Originea operei de artă,* în care vorbește despre opera de artă ca despre un „ustensil". Mai mult, Martin Heidegger stabilește o intimă corelație a „ustensilului" cu adevărul și frumosul.

> „Atunci când adevărul se așază în operă, el apare. Apariția... este frumusețea. Frumosul își are locul în survenirea adevărului. Frumosul nu ține doar de plăcere, el rezidă în forma obiectului (devenit „ustensil" n.n.) care s-a luminat dinspre ființă."[6]

În aceeași carte, Heidegger face o afirmație apodictică cu privire la originea artei, spunând că „originea artei este artistul, omul". Putem spune același lucru cu privire la muzică: întemeierea muzicii se află în compozitor. Din perspectivă creștină însă mai trebuie considerat un lucru. Care este întemeierea omului? Cu mult timp înainte

---

[5] Este o modalitate colaterală de abordare a unui argument situat într-un anumit moment istoric, care s-a dovedit peste timp a fi foarte eficace. La scară istorică, „chipul modernității" a ieșit la lumină în trepte, prin anumite scrieri de referință, care atunci când au fost scrise, desigur, nu erau gândite în niciun caz ca fiind staze sau chipuri ale „modernității": Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) prin *Despre demnitatea umană,* și Michel de Montaigne (1580) prin *Eseuri,* aduc în centrul preocupării lor „sinele" ca operă în devenire, ca operă ce trebuie supusă modelării în vederea trăirii unei vieți bune, corecte, onorabile. Astăzi, ambele încercări sunt considerate trepte ale devenirii „modernității". Prin urmare „chipurile modernității" sunt modalități de expresie ale „omului istoric" aflat pe calea devenirii sale. Constantin Noica în eseul *Despre demnitatea Europei* și Horia Roman Patapievici în eseul *Partea nevăzută decide totul* vorbesc despre virtuțile culturii europene și prin aceasta ei nu fac altceva decât să vorbească despre virtuțile „omului european".

[6] HEIDEGGER Martin, *Originea operei de artă*, București, Humanitas, 2011, p. 98.

de creștinism, filozoful Heraclit avea să spună: „temeiul" sau „casa" omului este Dumnezeu. Este o intuiție extraordinară, care la rândul ei poate provoca o alta. Pornind de la substantivul „casă", putem propune un scurt exercițiu de imaginație ridicându-ne din planul morfologiei gramaticale în planul logosului „casă". Putem să ne întrebăm care este semnificația logosului „casă"? Cu toții avem o casă. Cu toții știm ce e o casă, mai ales dacă ne gândim la proprietățile materiei din care este alcătuită. Dar, dincolo de materie, să ne îndreptăm atenția către esența „casei"? Și aici apar alte întrebări. Casa are finalitate în ea însăși? Oare nu trimite la om? Oare nu putem spune că, în esența ei, ontologia umană este legată de „locuire"?

> „Distincția fundamentală care ne guvernează viața nu e pare-se cea dintre bine și rău sau dintre adevăr și neadevăr, ci una mai elementară: deosebirea viscerală dintre familiar și nefamiliar. Ne organizăm relațiile cu lumea și cu ceilalți, ne ordonăm viața și ne investim sentimental ținând seama în principal de această linie despărțitoare. „Familiar" și „nefamiliar", „de-al casei" și „străin", „acceptare" și „respingere" – iată categoriile care ne structurează mintea și ne modelează viața"[7].

Știm prea bine că omul se retrage în casa lui spre a se regăsi în gândul propriu, în tăcerea reculegerii sale, în cugetul său intim. Am putea spune că este tăcerea eului retras în ipostaza logosului – tăcut, a logosului – tăcere, ca mai apoi același *eu* să devină *gând* și *cuvânt* pentru aproapele său, pentru familia sa, pentru sinele său lărgit. Dar casa nu este doar a eului, a sinelui lărgit, ea trebuie să fie și a oaspetelui, așa cum în antichitate exista un drept al oaspetelui de care beneficia chiar dușmanul. Nu se putea imagina o casă fără oaspeți, implicit fără cameră de oaspeți, deoarece acel lucru ar fi contravenit naturii umane. Dacă privim acest fapt în plan spiritual, vom înțelege faptul că logosul „casă" este o închidere ce se deschide. Căci tot ce e bun pe lume reprezintă o închidere ce se deschide; așa cum viața este închiderea într-un cod genetic și deschiderea prin el; așa cum limba este închiderea într-o gramatică și deschiderea prin ea; sau cum prietenia e închiderea într-o afecțiune și deschiderea prin ea către omenesc. Casa este astfel și ea, la fel precum omul, o închidere în vederea deschiderii, deschiderea omului înspre *omenesc, înspre umanitate*.

Polis-ul grec, sau „casa comunității" – *oikos* – era o închidere în vederea deschiderii pentru comuniune. Acesta este sensul pe care îl aveau în antichitate *polis*-urile grecești. Cetățenii orașelor grecești se reuneau nu doar ca să delibereze, să judece și să decidă în privința treburilor publice, ci înainte de orice altceva, *se reuneau* ca să constituie și să reveleze *polis*-ul (orașul). Deschiderea în vederea comuniunii este un fapt existențial și se referă la *autenticitatea existenței umane*, *existență în relație și strădanie comună*.

---

[7] BRĂDĂȚAN Costică, *A muri pentru o idee. Despre viața plină de primejdii a filozofilor*, București, Humanitas, 2018, p. 66.

> „Grecii împărțeau lumea într-un univers familiar, pe care se întemeia viața omului, oikumene (lumea locuită), și mările nesigure aflate dincolo de orizont, neexplorate și imposibil de explorat. Baza oikumene-i este lucrul cel mai familiar, oikos (lit. gospodărie sau familie)”[8]

Și pentru că începusem cu un exercițiu de imaginație cu privire la sensul spiritual al logosului „casă” ne putem întreba ce construcție ar trebui să ne imaginăm care să poată cuprinde adunarea fiilor lui Dumnezeu? Vom spune, desigur, Biserica. Biserica, precum casa, este locul unei închideri în vederea deschiderii; e închiderea în Adevărul revelat și deschiderea prin El către sinele lărgit, noua familie creștină. Iată sensul „îmbisericit” al întemeierii divine de care vorbea Heraclit. E unul profund creștin. Oare nu vorbim noi astăzi despre familie ca despre o „biserică domestică”? În logica închiderii și a deschiderii, „biserica domestică” nu este închidere și deschidere prin ea către Biserica lui Hristos? Biserica sau „*comunitatea*” este sinele lărgit al fiecăruia dintre noi, este „locul” în care se descoperă sensul tainelor sacre”[9] și se alină neobosita *nevoie de sens a omului***.** Știința este o căutare ce ține tot de sensul profund al naturii umane. De aceea voi propune o scurtă paralelă între știință și muzică.

Cu privire la muzică se spune că „este performanța cea mai extraordinară, cea mai originală, cea mai miraculoasă chiar, a civilizației noastre occidentale, cu excepția științei”[10]. În ordinea creativității umane, muzica se situează deci după știință. E un lucru extraordinar! Însă știința, văzută din perspectiva aplicabilității ei, nu a oferit întotdeauna o imagine pozitivă. Mă gândesc la armele chimice, la experimentele nucleare, la proliferarea tot mai accentuată a unei tehnologii ce aduce în prim planul existenței planetare inteligența artificială. Filozofi, teologi, oameni de știință emit semnale de îngrijorare în acest sens (se profilează la orizont un nou model antropologic, spun unii, o nouă cultură, spun alții, care nu va mai avea prea multe în comun cu sensurile pe care noi le cunoaștem atât pentru modelul antropologic uman, cât și pentru „modelul tradițional” al culturii. Dacă știința nu va fi subordonată unei ordini superioare a lucrurilor, ordine pe care, în credință, o numim Dumnezeu, aceasta poate să conducă umanitatea la alienare. Iar alienarea este o închidere fără deschidere. Nu avem nici cea mai mică intenție de a învinui exclusiv știința în privința aspectului alienării, însă istoric vorbind procesul alienării umane a început, în mod paradoxal, odată cu apariția științei, cu preocuparea omului de a se cunoaște și exprima pe sine. Altfel spus, s-a început cu alienarea „comunității”, garantul sacrului (tradițiile) și al nevoii de sens a sinelui lărgit, ducând la alienarea individului, acesta nemaiavând

[8] Ibidem.
[9] SCRUTON Roger, *Cultura modernă pe înțelesul oamenilor inteligenți*, București, Humanitas, 2011, p. 107.
[10] Ibidem, p. 10.

alt „loc" decât într-un refugiu imaginar (iluzoriu) creat prin puterea științei și chiar a artei.

Într-adevăr, destinul muzicii se intersectează, în planul finalității practice, cu cel al științei. Muzica, la fel ca știința, poate crea iluzia acestei vieți (mă gândesc la arta spectacolului, cinematografiei). Muzica, la fel ca știința, este originală, miraculoasă, ubicuă și grandioasă tocmai pentru că își poate crea prin propriul limbaj o lume a sa proprie sau, mai mult, poate până și să recreeze această lume, oferind iluzia existenței sale. Astfel muzica a reușit să-i asigure omului lipsit de sensul „comunității" naturale iluzia ei. Cum s-a ajuns aici? Cu riscul de a fi prea puțin explicit, am să propun o cheie de lectură a evoluției „laudei bisericești" (adică expresia rugăciunii comunității ecleziale) din perspectiva evoluției muzicii (bisericești și muzicii clasice) occidentale. De altfel, acest demers este modul de a intra progresiv în argumentul nostru.

În cultura europeană, muzica a cunoscut trei perioade istorice care au marcat tot atâtea „niveluri de sens" la scara devenirii „laudei bisericești".

Un prim nivel de sens:
„Lauda bisericească" se identifică cu muzica universală a sacrului creștin, cu muzica de neauzit a sferelor și îngerilor, a sufletului spiritual și a creaturilor cerești. Muzica laudei ecleziale era *reprezentar***e** (*mimêsis*) a unei ordini cosmice[11]. Prin deducție, „lauda Bisericii" era lauda Creației. Era timpul sinelui lărgit, cel al *comunității ecleziale***.** Acest lucru a început cu pitagoricienii – sec. VI î.Hr. – și a continuat, trecând prin Augustin, până la René Decartes (1596–1650), sfârșitul sec. XVI și începutul sec. XVII.

Al doilea nivel de sens:
„Lauda bisericească" coboară din planul creației cosmice în planul creației umane. Este timpul omului în căutarea propriei identități. Cu Michel de Montaigne (1533–1592) se afirmă *eul* ale cărui aspirații, în timp, vor naște un fond conflictual adânc: individul, motivat de rațiune și călăuzit de idealuri universale, tânjește în același timp după „comuniune", după apartenența la un loc și după protecția „comunității". „Lauda bisericească" nu mai este reflexul impersonal al muzicii cosmice, ci reflexul naturii afective, emoționale a „eului" dornic de a se cunoaște și exprima pe sine. Astfel, muzica ajunge să producă cu propriile mijloace *reprezentarea unui ritual muzical perfect paralel ritualului religios dotat de sens*[12], precum cel al „comunității

[11] Calitatea „muzicală" a stofei divine a universului este unul dintre pilaștri vechii filozofii-teologii antice-orientale (hinduismul, taoismul). SEQUERI PierAngelo, *La risonanza del sublime,* op. cit., p. 16.

[12] Cultura iluminismului depune mărturie pentru un conflict adânc și recurent: omul liber motivat de rațiune și călăuzit de idealuri universale, tânjește în același timp după comuniune, după apartenența la un loc al său, după căldura și apartenența la „comunitate". Un exemplu elocvent din marea muzică clasică este *Flautul fermecat* de W. A. Mozart.

ecleziale". Este perioada de la Montaigne la Immanuel Kant 1724–1804, de la Renaștere la Iluminism, când muzica devine *autoreferențială*[13], prin dezvoltarea unei sintaxe și morfologii proprii.

Al treilea nivel de sens:
„Lauda bisericească" golită de sensul „comunității". Este timpul omului fără „comunitate". Arta romantică avea să dea curs lamentării omului după viața „comunității naturale" pe care Iluminismul o distrusese. Din această lamentare avea să răsară speranța romantică – *speranța recreării în imaginație a unei comunități,* care nu va mai exista niciodată în fapt. Este timpul de la Revoluția Franceză la finele sec. XIX și începutul sec. XX, când muzica avea să fie ridicată la statutul de *„muzică absolută"*; și totodată să se elibereze definitiv din lanțurile anticei reprezentări cosmice, pentru a câștiga autonomie și disponibilitate pentru orice formulă posibilă; este timpul modernismelor, al serialismului, atonalului. Iată o posibilă lectură în cheie muzicală a devenirii istorice a „laudei bisericești".

Lauda bisericească pierde funcția ei liturgică, încetează să fie „instrumentul" sau „unealta" prin care se descoperă Cuvântul Întrupat[14], nu muzica. „Lauda bisericească", prin extensie *„liturghia" (în sens larg), ajunsese o reprezentare a omului, în căutare continuă de nou, ajunsese terenul de divertisment al „omului fără însușiri"*, ca cel al romancierului Robert Musil din romanul cu același nume: *Omul fără însușiri*. Este omul care a pierdut *sensul genialității*. Ce înseamnă acest lucru? Noua epocă, evocată de Musil, în care istoria intra pe nesimțite (1913) avea să-i sustragă omului *criteriile genialității*[15]; acele criterii care au făcut *cultura* să fie ceea ce a fost ea atâta vreme: o busolă, o călăuză și un fel de conștiință care îl împiedica să întoarcă spatele realității. Omul a ajuns să trăiască în epoca falșilor idoli în care *întâietatea spectacolului* și a *superficialității* să devină regula sa de viață; valoarea supremă și scopul ultim al existenței umane a ajuns să fie *sacralizarea divertismentului, a spectacolului.* Noua epocă, evocată de Musil, prezenta un „mod de a fi" în care convingerea că *genialitatea* ține de domeniul spiritului începuse să se clatine. Apăruse un nou model al genialității, al frumosului, al artei, al bărbăției și al performanței: *calul de curse*. Ulrich, protagonistul romanului, avea să întâlnească într-un ziar local (vienez) expresia *„genialul cal de curse"*[16].

---

[13] „Muzica *„în sine"* nu există", SOMBART Elisabeth, *Ca sunetele să devină muzică*, București, Spandugino, 2014, pp. 23–27. Cezar Corneliu, *Tratat de sonologie*, București, Anastasia, 2003, pp. 80–81.

[14] Liturghia este slujba celui mântuit față de Dumnezeu Mântuitorul, a cărui lucrare vine primită de om în cultul soteriologic și restituită lui Dumnezeu în cultul latreutic prin intermediul darurilor, al laudei (doxologiei) și mulțumirii.

[15] LIICEANU Gabriel, *De la prostia individuală la prostia ca stare a lumii*, în *Continentele insomniei*, București, Humanitas, 2017, p. 227.

[16] MUSIL Robert, *Omul fără însușiri*, București, Univers, 1995, p. 68.

Noi, cei de azi, trăim în epoca divertismentului și a spectacolului[17], sau chiar mai mult: divertismentul și spectacolul este „modul-nostru-de-a-fi”. Suntem în timpul muzicii de dragul muzicii, a muzicii pentru muzică, a muzicii fără muzică, a „transcenderii fără transcendență”[18], cum avea să spună compozitorul Ernest Bloch, și acest fapt constituie, potrivit aceluiași compozitor, *„rădăcina acestei lumi care continuă să se scufunde în muzică, acea muzică care „iluminează” ascunsul și necunoscutul prezentului ca o tendință utopică”[19]*. Cu toții vrem să trăim paradisiacul. Iar spectacolul, arta, muzica ne pot oferi iluzia paradisului.

Pentru a ieși din vraja iluziei, avem nevoie de o întemeiere. Îmi vine spontan întrebarea: noi cei de azi în ce măsură suntem preocupați de *substanța* lucrurilor? Oare nu suntem mai mult focalizați pe „formele” pe care lucrurile le „întrupează” în istorie, pierzând din vedere substanța lor? Oare nu este imperios necesară o revenire asupra sensului lucrurilor, întrucât am ajuns să nu mai știm despre rostul lucrurilor pe care le facem sau uneori să le negăm? Mai concret spus, ce înseamnă „corul” pentru noi? Doar un *ansamblu de persoane* menit să înfrumusețeze slujba bisericească sau „corul” ne trimite la ceva mai mult? Pentru o mică categorie de oameni, „corul” poate însemna o disciplină de performat în cadrul *practicii corale* de tip academic sau gimnazial unde se învață: modul de *a fi în relație* cu persoanele aceleiași partide/voci corale (sopran, alto, tenor, bas) sau chiar cu persoanele întregului ansamblu coral; corul poate fi locul în care se învață relația dintre dirijor și cor, dintre cor-dirjor și public. Astăzi corul a devenit chiar obiect de studiu pentru psihologi și sociologi.

Probabil că, pentru marea majoritate dintre noi, „corul” reprezintă un *ansamblu* de persoane, acel tradițional *„cor bisericesc”* (azi aflat într-o situație de criză), constituit pe lângă o parohie sau o catedrală în vederea cântării slujbelor bisericești, cu precădere în vederea răspunsurilor Sfintei Liturghii. Aceasta este o viziune „utilitară” cu privire la funcția corului, implicit a artei corale. Desigur, „corul bisericesc” și prin extensie „muzica bisericească” pot fi văzute ca „unelte” sau „mijloace” de înfrumusețare, de împodobire a slujbei. Însă nu e suficient. Dacă ne oprim doar la acest nivel de semnificație, riscăm să credem că muzica își află întemeierea nu doar în ea însăși, ci, mai mult, exclusiv în om. Întrucât, această viziune „utilitară” include nu doar actul cântării în Biserică, ci și fondul afectiv uman implicat în actul liturgic, care resimte plăcerea expresiei muzicale ca pe o nevoie ornamentală ce împodobește

---

[17] LOSSA Mario Vargas, *Civilizația spectacolului*, București, Humanitas, 2017.

[18] Transcendentă, adică tendința de a merge dincolo, poate fi considerată și o mulțime de persoane îndreptate către ele însele, deoarece nu vor să fixeze nici o altă destinație decât în ele însele și de aceea, în mod just ele trimit la un fapt al „transcenderii fără transcendență”. SCHEFFCZYK Le, *Musica sacra sotto il soffio dello Spirito*, în *Musica spiritus sancti numine*, Libreria editrice Vaticana, 2001, p, 16.

[19] Idem..

slujba bisericească, deci sufletul credincioșilor. Ajungem la practica muzicii de dragul muzicii. Ajungem să trăim în lumea corului fără coralitate. *„Coralitatea” – icoană a Bisericii* este coborâtă în plan afectiv uman, este redusă doar la „muzică”, la aspectul estetic, frumos. Convingerea multora că muzica și corul sunt doar „vehicule”, „instrumente” de înfrumusețare a slujbelor bisericești induce însă o disociere de fond: muzica este deturnată finalității liturgice; problema „liturgicului” și a întemeierii teologice a acestuia nu se pune, nu contează. Reușim, oare, să conștientizăm faptul că acest mod de percepție e unul greșit? Ne întoarcem astfel din nou la problema rostului muzicii în Biserică și a întemeierii ei.

Cu mult timp înainte, Sfântul Augustin își punea aceeași problemă cu privire la rostul muzicii în Biserică. În celebrii pași ai *Confesiunilor*, dedicați amintirii experienței milaneze, putem descoperi cum Augustin înfruntă tema delicată (actuală și în zilele noastre) a raportului dintre *seducția afectivă* a *sentimentului muzical* (ce redă fascinant până și o iluzie) și *calitatea autentică* a *sentimentului spiritual* (care are nevoie de solide legături cu Adevărul, cu Cuvântul). Pentru Augustin, muzica poate fi un instrument de condamnare sau de elevație și asceză, în funcție de atitudinea sufletului față de ea. Muzica are putere de a ajuta rațiunea pentru a înțelege adevărurile revelate și de a pregăti inima pentru a-L întâlni și descoperi pe Dumnezeu, dar în același timp poate să îndepărteze de Dumnezeu dacă frumusețea armonică sau melodică conduce doar la o plăcere auditivă și nu înalță mintea către transcendent, adică spre *o altă întemeiere*. Putem subscrie și noi, cred, acestui raționament. Știm cu toții că rugăciunea în Biserică înseamnă cântare *întemeiată* pe Cuvântul întrupat. Azi susținem chiar faptul că *adevărata calitate a sentimentului spiritual -adică Da-ul nostru în credință e un da rațional – însă are la bază o uimire/seducție de tip estetic-senzorial*. Augustin ne-a atras atenția asupra unui lucru: calitatea autentică a sentimentului spiritual nu poate fi rezumată doar la calitatea sentimentului muzical (seducător); ea are nevoie de o întemeiere de ordin teologic, altfel riscăm să interferăm atât de ușor cu cultura în care trăim, riscând să facem din patrimoniul de credință al Bisericii un tărâm al experimentelor muzicale, al gusturilor și sentimentelor noastre proprii, mereu într-o căutare consonantică cu genurile și stilurile progresive ale originalității subiectiviste, „creatoare”, pietiste *la modă.*

Putem intui că tema de azi, Coralitatea-icoană a Bisericii, nu își va găsi întemeierea nici în om, nici în muzică. Aceasta nu poate fi decât în plan teologic, unde „coralitatea” înseamnă „Biserica sau adunarea credincioșilor în vederea celebrării slujbei, a *Laudei*”. „Lauda” Bisericii este un alt mod pentru a spune „coralitate”. „Lauda” este în sine un curs de teologie. Trebuie să evităm a o înțelege în mod simplist, așa cum poate am făcut-o dintotdeauna, văzând doar elementele de interfață, de podoabă precum muzica, gesturile și mișcările liturgice propuse într-un cadru

arhitectural după o anumită rânduială. Nu-i așa că, pentru majoritatea dintre noi, la aceasta se reduce gradul de înțelegere a semnificației unei slujbe? *„Lauda bisericească”* trebuie înțeleasă, însă, la nivelul structurilor slujbelor ce o compun, slujbe organizate pe cicluri liturgice pline de substanță teologică (aici vorbim de ciclul cotidian, săptămânal, anual -fix/mobil), în care se împletesc armonios trei componente constitutive: *celebrarea* (cu simbolismul lor specific), *arhitectura* (decorul) și *teologia* (mistagogia – hermeneutica sau interpretarea liturgică (H.J. Schultz)[20]. Toate aceste componente sunt percepute ca un izvor de învățătură teologică, cum spuneam, ca un „curs de teologie”, dar un curs ce țâșnește din *trăirea* liturghiei, altfel spus din *experiența* acesteia.

Se poate observa că enumerând cele trei componente ale liturghiei: celebrarea, arhitectura/decorul și teologia nu am inclus și muzica. De ce? Deoarece, într-un fel, *muzica le cuprinde pe toate*. Celebrarea, arhitectura și teologia (mistagogia) se revelează în însăși *experiența de rugăciune a Bisericii*. Iar experiența rugăciunii este „cântare”, cântarea Bisericii, nu o cântare oarecare. Altfel spus, *experiența sau trăirea liturghiei este muzica dincolo de muzică*.[21]

Din aceste considerente spuneam la început: cântarea poate fi văzută ca „unealtă”, dar unealta prin care se revelează Cuvântul întrupat. Trăirea și experiența rugăciunii devin „cântare”/„coralitate”, adică locul în care umanul se întâlnește cu divinul; locul prin excelență al Revelației Cuvântului Întrupat. Edificiul prin care se rostuiește adevărul în viața noastră este cel al experienței rugăciunii „corale”, adunată în spațiul-timp al „cântării”, unde narațiunea economiei mântuirii se transformă în *experiență de viață trăită*. „Coralitatea” prin urmare este spațiul-timp sonor, este *experiența trăirii liturghiei*, este „spațiul-timp liturgic” teofanic prin excelență[22].

N-am fi înțeles niciodată acest lucru dacă n-ar fi existat Întruparea, un fapt în egală măsură dogmatic și experiențial al creștinismului. *Întruparea este Hristos*, chipul Tatălui care a venit pentru a manifesta Sfânta Treime, după cum știm de la Botezul Său în Iordan sau de pe Muntele Taborului, fără a uita nici un moment discursul treimic din Evanghelia după Ioan, o teologie prin excelență.

Potrivit Conciliului II de la Niceea din 787, *Întruparea Hristos* este întruparea lui *Dumnezeu – Cuvântul.* Hristos Întrupat „întrupează” „Glasul” și „Cuvântul”

---

[20] Robert TAFT, *Ritul bizantin*, Reîntregirea, Alba Iulia, 2008, pp. 19–20.

[21] Imaginați-vă întregul eșafodaj liturgic: decor, arhitectură și mistagogia propus fără sunet, fără muzică! Câtă muțenie, câtă spaimă, câtă alienare! Pentru noi, creștinii răsăriteni, momentele de tăcere în cadrul liturgic sunt asimilate cu momente de derută, de ignoranță, anxietate; trebuie să cântăm tot timpul, să ne mișcăm, să facem mereu ceva căci silențiul e derutant. Iată de ce, pentru creștinism ca de altfel pentru toate religiile pământului experiența rugăciunii (liturghiei) este expresia unei trăiri profunde care nu poate fi decât „cântare”.

[22] Hans Urs von BALTHASAR, *Lo sviluppo dell'Idea musicale*, Milano, Glossa, 1995, p. 17.

Tatălui/ Sfintei Treimi prin „glasul" și „cuvântul" „Coralității Bisericii". Vocea Tatălui reprezentată în icoane ca o „suflare simbolică" este vocea auzită, deci interiorizată, a „Coralității" Bisericii, a Liturghiei Bisericii. Este Vocea cu care *noi* toți rezonăm, dacă avem „urechi de auzit" (Mt, 11,15). Liturghia Bisericii este Vocea / glasul Tatălui și totodată respirația Lui. Căci glasul are legătură cu respirația, cu aerul inspirat și expirat în actul vital fiziologic al trupului. În plan spiritual însă, trupul capătă o semnificație spirituală: capul trupului fiind Hristos, iar inima lui Spiritul Sfânt. În acest registru spiritual, termenul „respirație" înseamnă și „spirit" (Spirit) și viață. De aceea, momentele de inspirație și de expirație ale Bisericii sunt punctele ei dominante, festive, sunt perioadele de pregătire, de întoarcere prin pocăință și de celebrare a bucuriei pascale; sunt timpul liturgic. Respirația Bisericii este respirație „corală pascală" în care corporalul și vocalul se îngemănează în actul liturgic al Laudei lui Dumnezeu – Cuvântul. Întruparea, Pătimirea și Învierea lui Hristos sunt legate lui Dumnezeu – Cuvântul. Cuvântul este substanța „coralității", întemeierea ei, muzica ei.

Având această conștiință a „coralității" noastre, vom ști, chiar și atunci când ne va fi greu să credem, că a fi în Biserică înseamnă a nu mai fi singuri pe lume, vom ști că facem parte din marele popor al fiilor lui Dumnezeu. Este convingerea pe care trebuie să o reînnoim zilnic atât în Biserică, cât și în afara ei. Adunarea fiilor lui Dumnezeu în cântare este expresia „coralității", este expresia liturghiei Bisericii, expresia trăirii în comuniune, în armonie, în *cor*, după modelul Sfintei Treimi: Tatăl, Fiul și Sfântul Spirit.

Relevanța Cuvântului în procesul de educare a tinerilor contemporani

Caleb Otniel Traian NECHIFOR[*]

Abstract: ***The Relevance of the Word Proclamation in the Process of Youth Education in Contemporaneity.*** The proclamation of the Gospel stands out, par excellence, as being a commandment given by the Lord Jesus Christ both to His disciples and their followers. Moreover, within the same commandment, Jesus the Savior highlights that the proclamation of Gospel ought to be accompanied by delivering Christocentric knowledge, namely teaching the new converters according to the principles established by Him. The current article aims at pointing out that the Word of the Holy Scriptures is and will always be the basis of Christian education. The relevance of the Word in the process of education was emphasized even during the Old Testament times, whenthe scriptural message was considered to be the starting point in the child's education, and later on, during the period of the New Testament, conveying the message of the Word through preaching was the vital part of the Christian's ethic code (regardless of age). If we make reference to primary Church, it can be noticed that the proclamation of the Word was undoubtedly considered to be the main purpose of the ecclesiastical gatherings. For the time being, almost two millenniums after, the proclamation of Word is equally urgent. The possible changes consist of the ways and methods used to convey the biblical message, not the leading principles of the Word. Within the present context of relativism that is influencing more and more youths, it is absolutely necessary to clearly define the absolute truths of the Scriptures, the methods used in delivering the Gospel (especially media-related ways) and the possible dangers when using the modern technology, all the aspects will offer a high-quality education to the contemporary young generation.

Key words: relevance of the Word, process of Christian education, proclamation of the Scriptures, preaching through mass-media, dangers when preaching the Word through mass-media.

Cuvinte cheie: relevanța Cuvântului, procesul educației creștine, proclamarea Scripturii, predicarea prin mijloace mass-media, pericole ale predicării Cuvântului prin mijloace tehnice.

Introducere

Logosul divin este veșnic și în istorie, pe parcursul diferitelor epoci, a fost prezentat în mai multe moduri. Este imperios necesar a sublinia că întruparea Sa nu

[*] Presb. PhD. NECHIFOR Caleb Otniel Traian Doctor în Teologie (Univ. Babeș –Bolyai) și Profesor de Religie – Alianța Evanghelică (Liceului Teoretic Creștin "Pro Deo" din Cluj-Napoca). Email: cotnike@yahoo.com

a avut drept scop umanizarea absolută, ci dobândirea unei noi dimensiuni (cea umană), pentru ca mai apoi omul să-L poată percepe mult mai ușor. Dumnezeu a ales să se reveleze omului prin intermediul Cuvântului comunicat, astfel că, atât în epoca veterotestamentară, cât și în cea noutestamentară, fundamentul unei întâlniri presupunea proclamarea Cuvântului. Dacă ne referim la perioada Vechiului Testament, vom putea oberva că emiterea Cuvântului implica folosirea unor preoți sau a unor profeți[1]. În perioada noutestamentară, Cuvântul a fost proclamat în mod expres de Domnul Isus Hristos și de toți ucenicii Săi ce au fost mandatați de El să ducă mesajul Evangheliei pe întreg mapamondul.

Ceea ce e extrem de important de reliefat e că, indiferent de perioada istorică în care a fost emis, Cuvântul proclamat a avut ca fundament aceleași principii.

Deși efectul primordial al proclamării Cuvântului biblic a fost și continuă să fie salvarea sufletului omului, totuși, imediat după, ca prioritate și (de ce nu?) la fel de important, e educarea nou-convertiților, indiferent de vârsta acestora (a copiilor, adolescenților, tinerilor și a celor mai în vârstă din cadrul unei comunități). Mai mult, sursa principală a educației creștine a fost și continuă să fie Cuvântul lui Dumnezeu (atât cel scris, cât mai ales cel proclamat). Deși maniera în care a fost împărtășit Cuvântul diferă uneori în funcție de natura auditoriului, totuși, mesajul Său a fost fără excepție același.

Preliminarii

Având în vedere că studiul curent își propune să ofere un răspuns relevant pentru procesul de educare a tinerilor contemporani, răspuns care se centrează în jurul Cuvântului lui Dumnezeu, se cere a aminti succint care sunt trăsăturile epocii post-moderne ce interferează într-un fel sau altul cu procesul de prezentare a mesajului divin. Dintre aceste caracteristici, amintim:

- Sincronismul sau simultaneitatea care tind să dizolve istoria[2];
- „Toleranță", „deschidere" și „integrare" care promovează „crezurile personale"[3] în defavoarea unui „dialog autentic asupra adevărului spiritual și moral"[4];
- Relativizarea valorilor, „distrugerea oricărui adevăr absolut"[5] și chiar o pretinsă „creare" a adevărului[6].

---

[1] Profeți precum Moise (prototipul Profetului Mesia prin care Dumnezeu a transmis toate legile sale), Isaia, Ieremia, Ezechiel, Daniel și alți profeți pe care Dumnezeu a decis să-i păstreze sub semnul anonimatului.

[2] Mircea A. DIACONU, *Poezie postmodernă*, Aula, Brașov, 2002, p. 10, apud. G.G. NEAMȚU, Ioana BOT, *Limba și Literatura română pentru grupele de performanță*, p. 162.

[3] G.G. NEAMȚU, Ioana BOT, *Limba și Literatura română pentru grupele de performanță,* p. 162.

[4] G.G. NEAMȚU, I. BOT, *Limba și Literatura română,* p. 162.

1. Relevanța Cuvântului în educarea tinerilor din Vechiul Testament

Verbul „a învăța” cu toate derivările sale, pe parcursul Bibliei (Versiunea D. Cornilescu) este folosit de cel puțin 580 de ori. Din toate aparițiile sale, cele mai multe ocurențe ale verbului au sensul de a-i învăța principiile transmise de Dumnezeu pe cei din poporul lui Dumnezeu (în Vechiul Testament), respectiv Biserica (în Noul Testament). Un alt sens în care e utilizat verbul *a învăța* e privitor la părinții care erau responsabili să-și învețe copiii să conviețuiască după legile lui Dumnezeu.

Vechiul Testament subliniază că, în educarea tinerilor, Dumnezeu a utilizat și imaginile. De exemplu, la instaurarea Paștelui, când Dumnezeu a subliniat că această sărbătoare trebuie să fie ținută din generație în generație și în cadrul ei cerea să fie chiar și copiii (Ex. 12:24), care în urma vederii întregului ritualul al sărbătorii, vor fi mirați de maniera în care se sacrifică mielul, iar părinții, ca răspuns, trebuie să sublinieze copiilor lor maniera în care Domnul i-a izbăvit din țara Egiptului (Ex. 12: 26–27). Așadar, prin intermediul acestei sărbători, copiii din cadrul tuturor generațiilor vor cunoaște modul în care Dumnezeu a purtat de grijă evreilor, acest fapt constituind un argument extrem de solid pentru încrederea lor așezată în Domnul. Același principiu a fost subliniat de Dumnezeu și în contextul trecerii Iordanului, astfel că, după trecerea întregului popor evreu, Dumnezeu a poruncit lui Iosua să desemneze doisprezece bărbați, care să ia din Iordan doisprezece pietre. Aceste pietre au rămas ca aducere aminte pentru toți copiii care se vor naște în familiile evreilor (Ios. 4:6–7), reliefând modul supranatural prin care Domnul i-a traversat pe evrei prin Iordan ca „pe uscat” (Ios. 4:22). Acest decret divin evidenția atotputernicia lui Dumnezeu din generație în generație prin faptul că Domnul nu i-a salvat pe evrei doar prin secarea Mării Roșii (Ios. 4:23), ci El a continuat să acționeze și în vremea lui Iosua. Mai mult, scopul acestei minuni era ca „toate popoarele pământului să știe că mâna Domnului este puternică” și poporul evreu „să se teamă întotdeauna de Domnul Dumnezeul lor” (Ios. 4:24).

Tot în cadrul Vechiului Testament e evidențiat faptul că una dintre formele inițiale în care a fost proclamat Cuvântul e cu ocazia rostirii Decalogului. De asemenea,

---

[5] Călin SINESCU și Liliana TROFIN, „Pluralismul religios și formele sale de expresie într-o societate democratică”, în: *Sfera Politicii*, nr. 159, mai 2011, http://www.sferapoliticii.ro/sfera/159/art05-Sinescu-Trofin.php, 26 martie 2014.

[6] „Postmoderniștii susțin că de fapt noi creăm adevărul atunci când îl interpretăm și nu descoperim adevărul.”, apud Jim LEFFEL și Dennis MCCALLUM, *Confruntarea creștinului cu spiritul postmodernist al veacului,* traducere de Teodor Macavei,(Original Title:*The Postmodern Challenge: Facing the Spirit of the Age*) http://www.rcrwebsite.com/postmod.htm, 20 noiembrie 2016; David J. LOSE, *Confessing Jesus Christ: Preaching in a Postmodern World*, Grand Rapids, Michigan Eerdmans Publishing, 2003, pp. 23–4.

Cuvântul, în cadrul familiilor de evrei, era prezent prin faptul că tuturor copiilor li se cerea să memoreze „Shema Israel" (Ascultă Israel – Deut. 6:4–5). Mai mult, pericopa amintită le cerea părinților „să întipărească în mintea copiilor" legile date de Domnul, să vorbească de ele când vor fi acasă, când vor fi în călătorie, când se vor culca și când se vor scula (Deut. 6:7).

La Sărbătoarea Corturilor, din șapte în șapte ani, Legea era recitită în prezența tuturor categoriilor de vârstă, respectiv de gen (bărbaților, femeilor, copiilor și străinilor), cu scopul ca toți aceștia „s-o audă și să învețe să se teamă de Domnul" (Deut. 31:12–13).

După finalizarea peregrinării prin pustie, imediat după cucerirea cetății Ai, Iosua a recitit toate cuvintele Legii „în fața întregii adunări a lui Israel, în fața femeilor, copiilor și străinilor" – Ios. 8:34–35.

E imperios necesar a sublinia că proclamarea Legii nu s-a remarcat doar ca un obicei practicat de evrei în vremea lui Moise, respectiv al urmașului acestuia, Iosua, ci acest fapt a fost reiterat de-a lungul timpului de către toți regii, cărturarii, respectiv învățătorii Legii care au dorit să reformeze într-un fel sau altul starea poporului evreu. Mai mult, regele din spațiul ebraic, prin decret divin deținea o copie a Legii (Deut. 17:18) și avea obligația de a o citi zilnic (Deut. 17,19b) pentru a „învăța să se teamă de Domnul Dumnezeul lui" (Deut. 17,19c) și, ca urmare, să conducă poporul evreu după planul divin. Printre regii care au demonstrat respect special față de Lege se numără Iosia, împăratul Regatului de Sud, care după regăsirea cărții Legii în Casa Domnului (prin marele preot Hilchia) a convocat tot poporul („de la cel mai mic până la cel mai mare"), „a citit înaintea lor toate cuvintele din cartea legământului" (2Împ. 23:2) și mai apoi a ghidat poporul evreu spre o reformă inegalabilă în vremea dinastiei ebraice (2Împ. 23:25).

În perioada exilului babilonian, deși cea mai mare parte a evreilor nu mai ascultau de Legea Domnului, Dumnezeu și-a păstrat mărturia prin câțiva tineri (precum Hanania, Mișael, Azaria și Daniel) care au ținut Legea cu mari riscuri (Dan. 1:4,8). Respectul de care au dat dovadă acești tineri față de Legea Domnului chiar în plină robie babiloniană, arată cât de profund a fost implementată în mintea lor încă din copilărie această Lege.

Mai târziu, în vremea postexilică, redresarea evreilor s-a realizat tot prin proclamarea Legii, context în care „Ezra a citit în carte de dimineața până la amiază, în fața bărbaților și femeilor și în fața celor ce erau în stare s-o înțeleagă" (Neem. 8:3).

2. Relevanța Cuvântului în educarea tinerilor în perioada Noului Testament

Principiul proclamării Cuvântului în procesul de formare a educației creștine continuă să fie existent și în Noul Testament. Unul dintre cele mai relevante exemple în acest sens e cel oferit de copilul Isus care, fiind din poporul evreu, se observă că și El a ținut cu strictețe Legea întreagă, de la circumcizie și până la înălțare. Încă din copilăria Sa, a dat dovadă de o ascultare exemplară față de părinți (Luca 2:51).

Referitor la principiile din Vechiul Testament care sunt valabile și în procesul de educare a tinerilor din Noul Testament, subliniem că Sfântul Apostol Pavel, în Epistola către Efeseni, când se adresează copiilor cu porunca de a „asculta în Domnul de părinții lor", pentru a argumenta acest fapt citează din Decalog cea de-a cincea poruncă („să cinstești pe tatăl tău și pe mama ta" – Efes. 6:2–3).

Se observă, așadar, că educarea tinerilor și în vremea Noului Testament avea ca argument principiile emise în cadrul Vechiului Testament și, implicit, accentua relevanța Cuvântului proclamat. Modificările ce apar în Noul Testament sunt cele privitoare la Domnul Isus Hristos, care prin învățătura Sa avea să aducă o exigență nouă a Legii din Vechiul Testament, și anume aceea că păcatul e contabilizat încă din forma sa inițială de dorință, respectiv de percepție mentală. Astfel că, în Predica Sa de pe Munte (Mat. 5–7), Domnul Isus Hristos le arată evreilor prezenți în auditoriu atunci, și nouă, creștinilor azi, că regulile de bază ale Împărăției cerurilor erau direct legate de o educare exigentă în spiritul Legii, nu doar în litera Acesteia, mai precis, se avea în vedere schimbarea naturii interioare a omului. Așadar, nerespectarea Legii nu implica numai uciderea efectivă, ci chiar și adresarea cu vorbe precum: „prostule!" sau „nebunule!" către fratele tău (Mat. 5:21–22).

E ușor observabil că, deși în Noul Testament se remarcă o schimbare de profunzime legată de mesajul Cuvântului, totuși, acest fapt nu schimbă proclamarea Cuvântului din centrul educației tinerilor, copiilor și chiar a creștinilor.

Tot Apostolul Pavel, când îi scrie tânărului său coleg de slujire, Timotei, subliniază că e imperios necesar să „rămână în lucrurile pe care le-a învățat" (2Tim. 3:14), deoarece din „pruncie cunoaște Sfintele Scripturi" care sunt capabile să-i ofere înțelepciunea care duce la mântuire (2Tim. 3:15). De asemenea, îi accentuează că rolul lui de învățător presupune a „propovădui Cuvântul" și a „stărui asupra lui la timp și nelatimp" (2Tim. 4:2).

De asemenea, același Apostol Pavel, când scrie Bisericii din Efes, afirmă clar că responsabilitatea părinților este de a-și educa fiii „în mustrarea și învățătura Domnului" (Efes. 6:4b).

Se observă, așadar, că prezentarea Cuvântului atât în epoca veterotestamentară, cât și în cea noutestamentară, era baza educației copiilor și a tinerilor.

3. Procedee în proclamarea Cuvântului

3.1. Prezentarea Cuvântului ca act profetic

În cadrul prezentării Cuvântului în contemporaneitate este esențial elementul profetic al propovăduirii. Asemănător Bisericii primare în cadrul căreia predicatorii proclamau Cuvântul sub directa călăuzire a Duhului Sfânt, în vremea prezentă, profund marcată de relativism, se cere ca propovăduitorul Cuvântului să aibă un accentuat dar profetic, dar prin care Dumnezeu să transmită mesaje directe auditoriului care-i stă în față. Acest mod de proclamare a Cuvântului nu presupune adăugare sau ajustare a vreunei părți din Cuvântul lui Dumnezeu, ci el implică actualizarea mesajului biblic de către Duhul Sfânt pentru a-l face compatibil cu situația pe care o parcurge în acea perioadă unul dintre ascultători sau, de ce nu, chiar un grup dintre ei. Prin manifestarea darului de cunoștință, predicatorul aduce în fața auditoriului un mesaj potrivit acestuia. Deși predicatorul nu știe situații exacte din viața celor din auditoriu, totuși Duhul lui Dumnezeu îl călăuzește să vorbească exact după starea acestora. Privind în Noul Testament, putem observa câteva cazuri concrete în care predicatorul a transmis un mesaj profetic, cum ar fi:

- preotul Zaharia profețește despre propriul lui fiu și chiar despre venirea lui Mesia (Luca 1:67–79).
- predicarea lui Ioan Botezătorul (căruia Duhul Sfânt i-a arătat care e adevărata imagine a fariseilor și cărturarilor care veneau să se boteze cu o motivație greșită – Mat. 3,7–11);
- lui Petru, Duhul Sfânt i-a descoperit că Anania și Safira nu au spus prețul real al moșioarei vândute (FA 5:1–3);
- Pavel, în timp ce îi predica Evanghelia lui Sergius Paulus, a fost călăuzit de Duhul Sfânt să înțeleagă că acolo e un vrăjitor numit Elima, care se împotrivea planului divin și a fost împuternicit de Duhul Sfânt să mustre duhul de vrăjitorie și chiar să-l anunțe prin glas profetic că își va pierde vederea (FA 13:9–11);
- în localitatea Filipi, Pavel a recunoscut cel fel de duh se afla peste ghicitoarea care aparent încerca să-l prezinte ca un om al lui Dumnezeu și, ca urmare, a poruncit duhului de ghicitorie să o părăsească pe această roabă (FA 16:16–18);

3.2. Prezentarea Cuvântului prin tehnologiile contemporane

Așa cum am afirmat în introducerea prezentului studiu, în prezentarea Cuvântului „metodele pot fi schimbate, dar mesajul nu”[7]. Așadar, datorită societății contemporane de consum care se promovează în mod special prin rețeaua de internet, se cere ca și prezentarea Cuvântului să utilizeze tehnologiile moderne.

În continuare, vom aminti o parte din mijloacele tehnologice disponibile prin care se poate contribui semnificativ la proclamarea Cuvântului, și anume:

- Predicarea Cuvântului utilizând softuri specializate: de la prezentări de tip powerpoint și până la softuri specializate pentru descrierea unor imagini sugestive sau chiar sinteze ale unor predicii.
- Prezentarea predicilor/prelegerilor/simpozioanelor prin intermediul canalelor de transmitere a videoclipurilor (precum www.youtube.com) sau a unor site-uri de socializare (precum: www.plus.google.com[8] sau www.facebook.com[9]);
- Promovarea studiilor biblice prin blogurile personale, a site-urilor personale și prin posturile creștine de radio și televiziune;
- Transmiterea live a predicilor și a slujbelor divine prin fluxuri de date specifice fiecărei biserici locale.

4. Principii ale proclamării Cuvântului în contemporaneitate

Având în vedere starea de fapt a contemporaneității și, în mod expres relativismul de care suferă societatea noastră, e important să ne reamintim care sunt acele principii care au rămas invariabile de-a lungul timpului privitor la proclamarea Cuvântului.

4.1. Principiul Salvatorului unic – Isus Hristos

În context contemporan, prezentarea Cuvântului suferă datorită faptului că foarte rar se accentuează că Domnul Isus Hristos este singura soluție spre mântuire. Prezentarea Cuvântului e precară în vremea de azi, afirmă Albert Mohler, deoarece

---

[7] Graham JOHNSTON, “Preaching in Postmodernism Culture” în: *Ministry Today*, http://ministrytodaymag.com/index.php/ministry-leadership/preaching/6988-preaching-in-a-postmodern-culture, accesat la 20 martie 2014.

[8] Consider ca fiind imperios necesară delimitarea acestor canale de orice videoclip care conține mesaje incompatibile cu morala creștină, fapt realizabil prin intermediul setărilor aplicate acestor canale și care, în opinia mea trebuie efectuate de către o persoană matură din punct de vedere spiritual.

[9] Un exemplu posibil de evanghelizare este crearea unui grup generic pentru un anumit oraș (de exemplu: *TineriCreștini Clujeni*), care să fie deschis la public, însă toate mesajele să fie administrate de un creștin practicant.

lipseşte Evanghelia din propovăduire. De asemenea, tot el afirma că „prezentarea clară a Evangheliei trebuie să fie o parte a predicii, indiferent de textul folosit."[10]

În Biserica primară, prezentarea Domnului Isus Hristos era de nelipsit în predicile ucenicilor, fapt evidențiat de la Rusalii (Fapte 2) și până la Roma (Fapte 28)[11]. Nu doar cartea Fapte ne arată imperativul prezentării Domnului Isus Hristos în orice mesaj biblic, ci și epistolele, după cum urmează:

- Fil. 1:18 – „Oricum, [...] Hristos este propovăduit";
- 1Cor. 2:2 – „Căci n-am avut de gând să știu […] altceva decât pe Isus Hristos, și pe El răstignit" (Gal. 3,1; 6,14);
- Rom. 1:1,3,4 –„Evanghelia lui Dumnezeu... Ea privește pe Fiul Său... dovedind cu putere că este Fiul lui Dumnezeu, ... adică pe Isus Hristos, Domnul nostru";
- 2Cor. 4:5 – „Căci noi nu ne propovăduim pe noi înșine, ci pe Domnul Hristos Isus".

Așadar, proclamarea care facilitează o educație sănătoasă a tinerilor contemporani se impune a fi una cristocentrică. Tot mesajul propovăduit trebuie să fie cauzat și să direcționeze omul spre Domnul Isus Hristos.

4.2. Principiul adevărului absolut

Deoarece postmoderniștii „consideră mesajul creştin ca fiind «adevărat» doar pentru aceia care și-l însușesc ca atare"[12], se generează crezuri personale care nu doar că nu promovează credința biblică, ci chiar o discreditează.

---

[10] R. Albert MOHLER, Jr., *He is Not Silent: Preaching in a Postmodern World*, 2008, Moody Publisher, Chicago, pp. 20–21.

[11] Apostolul Petru îl predică pe Isus la Rusalii (FA 2:22–36), apoi, în „pridvorul lui Solomon" (FA 3:13–26); în fața Sinedriului (FA 4:10–12) – unde vorbește atât de proeminent despre Isus încât și liderii religioși au observat că acest Nume e centrul mesajul predicilor lor, drept pentru care le-au interzis să mai vorbească în Numele acesta; apoi vorbește în fața marelui preot (FA 5:30–31), și în final Neamurilor în casa lui Corneliu (FA 10:36–43). Apostolii în Templu și acasă vesteau „Evanghelia lui Isus Hristos" (FA 5:42). Diaconul Ștefan îl predică pe Domnul Isus în fața acuzatorilor (FA 7:52d) și, mai apoi, a criminalilor săi (v. 56,59). Diaconul Filip îl propovăduiește pe Hristos în Samaria (FA 8:6,12), apoi pe drumul pustiei îi „tâlcuiește" famenului etiopian toate profețiile mesianice despre El (FA 8:35). Lui Saul din Tars i se prezintă Hristos în mod personal (FA 9:5,17), pentru ca mai apoi, fostul Saul, actualmente Pavel să propovăduiască în sinagogi că Isus este Fiul lui Dumnezeu (FA 9:21, 22,27,29) și în Lida să îi afirme paraliticului Enea: „Isus Hristos te vindecă" (FA 9:34). Oameni din Cipru și din Cirena predică în Antiohia și grecilor, Evanghelia Domnului Isus (FA 11:20). Revenind la apostolul Pavel, să observăm că îl predică pe Hristos în următoarele locații: în sinagoga din Antiohia Pisidiei (FA 13:23–39), în Filipi, temnicerului (FA 16:31), în Atena (FA 17:31), în Corint, evreilor – dovedind că Isus este Hristosul (FA 18:5), în Ahaia – unde dovedea evreilor din Scripturi că Isus este Hristosul (FA 18:28). Din nou, Pavel îl reafirmă pe Hristos în cuvântarea de rămas bun de la Milet (FA 20:21), apoi lui Felix și Drusilei credința în Hristos (FA 24:24); lui Festus (FA 26:23) și în final la Roma pe Hristos de dimineața până seara doi ani într-o casă luată cu chirie (FA 28:23,30–31).

[12] J. LEFFEL și D. MCCALLUM, *Confruntarea creştinului,* http://www.rcrwebsite.com/postmod.htm, 20 noiembrie 2016.

În acest context, se cere ca mesagerul Cuvântului să fie convins de ceea ce urmează a predica. Mai mult, predicatorul trebuie să fie atât de convins de ceea ce spune, încât să fie gata să moară pentru mesajul transmis. De asemenea, mesajul predicat trebuie să fie biblic, ancorat în învățăturile invincibile ale Scripturii și unul radical. E extrem de important ca mesajul comunicat prin predicare să proclame adevărurile absolute ale Bibliei și să nu se ghideze după cerințele de toleranță ale postmodernismului. Spre deosebire și chiar în antagonism cu pragmatismul exagerat propulsat de postmodernism, predicarea Cuvântului trebuie să promoveze valorile spirituale care, sunt imateriale și, în același timp, absolute. Așadar, prin predicare trebuie să fie prezentat Cuvântul[13]. Acest fapt e reliefat în cadrul mesajelor transmise în Biserica primară, unde existau extrem de multe citate din Vechiul Testament, deoarece predicatorii din această epocă percepeau Cuvântul ca adevărul absolut care trebuia prezentat în orice context. Dintre toate predicile susținute în Fapte amintim două, și anume: cea din în Fapte 3, în care Petru citează din Deut. 18:15–19; Gen. 12:3 și cea din în Fapte 4, unde tot Petru citează din Ps. 118:22; Ps. 2:1.[14] Indiferent de context, apostolii au prezentat în predicile lor Cuvântul lui Dumnezeu, fapt descris prin mai multe pasaje din Fapte[15].

Concluzii

Educația copiilor și a tinerilor, indiferent de epoca în care aceștia au trăit, s-a constituit ca factorul principal al societății umane. Dumnezeu a decis să sprijine procesul de educare a omului prezentându-i (mai întâi prin Lege, iar mai apoi prin Persoana Domnului Isus) Cuvântul Său ca soluția perfectă. Acest Cuvânt, odată prezentat și mai apoi asumat de omul ce-l crede, deține puterea necesară, pentru transformarea radicală a vieții și mai apoi educarea constantă și crescătoare a acestuia.

Articolul de față a intenționat să arate că norma de bază a educației tinerilor, mai întâi în perioada veterotestamentară, apoi în cea noutestamentară și în final în

[13] Timothy S. WARREN,"Preaching the cross to a postmodern world" în: *Ministry International Journal for Pastors*, May 1999, httPs.://www.ministrymagazine.org/archive/1999/05/preaching-the-cross-to-a-postmodern-world, 20 martie 2014.

[14] Celelalte predici împreună cu citatele conținute: în FA 2, în care apostolul Petru citează din trei pasaje din Vechiul Testament (Ioel 2:17–21; Ps. 16:8; Ps. 110:1,2); în FA 7, în care diaconul Ștefan citează din 7 pasaje distincte (din Gen. 12:1; Ex. 3:5,12; 14,19; Deut. 18:15; Ex. 32:1; Amos 5:25; Is. 66:1); în FA 13 citează din Ps. 2:16; Hab. 1:5; Is. 49:6; în FA 15 citează din Am 9:11,12; în sinagoga din Tesalonic Pavel îl predică pe Hristos (FA 17:3).

[15] În FA 13:5, Barnaba și Saul vestesc Cuvântul în sinagogile iudeilor; apoi în Antiohia (FA 15,35). Pavel vestește Cuvântul în Filipi temnicerului și celor din casa lui (FA 16:32), în Bereea (FA 17:13) și în Asia Pavel predică Cuvântul (FA 19:10,20).

cea contemporană, a fost și continuă să fie Cuvântul proclamat al Scripturii. Acest Cuvânt, pentru a fi relevant, se cere a fi transmis cu autoritate (evidențiindu-se adevărurile absolute ale Scripturii), dar și într-un mod actualizat (utilizându-se cu multă atenție tehnologiile moderne actuale). Așadar, procesul educativ al tinerilor în contemporaneitate are la bază Cuvântul lui Dumnezeu proclamat în acord cu societatea contemporană, fără a trunchia mesajul divin.

Educația astăzi, o aventură riscantă și fascinantă

Călin-Daniel Pațulea*

Abstract: ***Education today, a risky and fascinating adventure.*** Education and training are necessary for the human person, with the main purpose of completing it; seeks at the same time to unify and individualize, being the instrument that can change the attitude and behaviour of the human person. It is also a continuous, always new action, in which the genuinely meaning of a living tradition that determines the growth and development of the human community is found. It is also the continuous experience of rediscovering new paths and orientations in order to change and transform the individual and the community, both at ecclesiastical and social level. Education is also the adventure of rediscovering the times of grace in order to convert and to regain the ability to listen to what the Spirit tells the Churches (cf. Apoc. 2–3), to rediscover at the same time the educational wisdom and the brilliance of the relationship training between the educator and the educated; the recovery of the transcendental vision of the human person, his need for God, the need for our educational projects to be in accordance with God's mysterious project, the willingness for the latter to be confessed and lived in the life of the present society.

Keywords: self-consciousness, conversion, dialogue, docility, education, training, human person, responsibility.
Cuvinte cheie: autoconștiință, convertire, dialog, docilitate, educație, instruire, persoana umană, responsabilitate.

Introducere

Aventura educativă a devenit o exigență la care nu putem renunța. Este experiența continuă privind redescoperirea a noi căi și orientări cu scopul de a schimba și transforma individul și comunitatea, atât la nivel ecleziastic cât și social. Este și aventura redescoperirii vremurilor de har în vederea convertirii și redobândirii capacității de a asculta ceea ce spune Spiritul Bisericilor (cf. Ap cc. 2–3), de a redescoperi, în același timp, și înțelepciunea educativă și strălucirea relației de formare

* Lect. Univ. Pr. Dr. Habil. la Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Cluj-Napoca Departamentul Blaj. S-a născut la Blaj în anul 1969. După completarea studiilor în cadrul Institutului Teologic Greco-Catolic de la Blaj, și-a continuat pregătirea teologică la Facultatea de Teologie din Lugano (Elveția). A fost hirotonit preot în Arhieparhia de Alba Iulia și Făgăraș, în 1999. În prezent este lector universitar dr. în cadrul Departamentului de Teologie Pastorală din Blaj, catedra de Teologie Biblică: Vechiul și Noul Testament, al Facultății de Teologie Greco-Catolică din Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca. A publicat diverse studii, articole și volume de carte (danielpatulea@yahoo.it).

dintre educator și cel educat; recuperarea viziunii transcendentale privind persoana umană, nevoia sa de Dumnezeu, necesitatea ca proiectele noastre educative să fie în conformitate cu proiectul-mister al lui Dumnezeu, disponibilitatea ca acesta din urmă să fie mărturisit și trăit în viața societății actuale.

Necesitatea procesului educativ pentru persoana umană

Educația este o acțiune continuă și mereu nouă, în cadrul căreia se regăsește și semnificația genuină a unei tradiții vii, care determină creșterea și dezvoltarea comunității umane, «urmărește formarea persoanei umane în vederea scopului ei ultim, precum și spre binele societății al cărei membru este și în care, la maturitate, va avea îndatoriri de îndeplinit»[1].

Educația și instruirea sunt necesare persoanei umane, având ca scop principal desăvârșirea acesteia[2]; urmărește în același timp să unifice, dar și să individualizeze, fiind instrumentul care va putea schimba atitudinea și comportamentul persoanei umane:

> «Fără educație nu putem spera la îmbunătățirea condiției umane în general și al fiecărui individ în particular. Fiecare copil are dreptul la informare, formare, la educație […] Este absolut necesar ca tinerii și copiii noștri să poată construi lucruri importante pe un fundament solid de gândire, să poată găsi soluții pozitive în abordarea problemelor vieții»[3].

A educa aparține unui proces generator, îndreptat către îngrijirea relației și a dialogului în contextul raporturilor umane; sarcina educativă presupune implicarea personală, deoarece constă într-o propunere esențial testimonială[4], mai exact un ansamblu de valori, precum și experimentarea și trăirea acestora, «să aprecieze cu conștiință dreaptă valorile morale și să le îmbrățișeze prin adeziunea personală precum și să-L cunoască și să-L iubească pe Dumnezeu în mod mai desăvârșit»[5]. Intrând în joc în sensul vieții, educația este asumată ca sarcină fundamentală pentru binele comun al societății[6].

Procesul educațional se realizează și ca o împărtășire vie de la persoană la persoană, ca o transmitere a unei cunoașteri care are savoarea experienței împărtășite;

---

1 *Gravissimum educationis,* nr. 1.
2 Cf. G. Flores d'Arcais, *Educazione,* în Idem (ed. îngr. de), *Nuovo Dizionario di Pedagogia,* Roma, 1982, 378–403; N. Mette, *Educazione,* în P. Eicher (ed. îngr. de), *Enciclopedia* Teologica, Brescia, 1990[2], 272–278; G.M. Salvati, *Educazione,* în L. Pacomio, V. Mancuso (ed. îngr. de), *Lexicon Dizionario Teologico Enciclipedico,* Casale Monferrato (AL), 1993, 339; P. Freire, M. Gadotti, S. Guimaraes, *Pedagogia: dialogo e conflitto,* Torino, 1995, 97; C. Cucoș, *Pedagogie,* Iași, 2006[2], 39–175.
3 C. Sescu, *Ai carte, ai parte ...,* în Mesagerul Sfântului Anton, an XX, nr. 118, 2013, 38.
4 Cf. C. Cucoș, *Magistrul ce se predă pe sine,* în Mesagerul Sfântului Anton, an XXIV, nr. 143, 2017, 26.
5 *Gravissimum educationis,* nr. 1.
6 Cf. N. Bonazza, *La scuola: areopago di incontro e di crescita,* în «Vocazioni» 28 (2011), n. 5, 34–45.

este vorba în definitiv de a-l restitui pe om lui însuși, prin intermediul unei formulări complete privind propunerea libertății, astfel încât fiecare să se deschidă dezvoltării integrale de sine, care înseamnă și vocație. Îl introduce pe cel educat într-o experiență integrală a realității, îl conduce în mod progresiv la capacitatea de a percepe natura proprie, aceea de a fi semn al misterului. Un rol important îl are educatorul[7], cel care îl iubește pe celălalt în mod gratuit și care este un mărturisitor, întrucât nu poate să nu se expună în prima persoană pentru a răspunde la apelul adevărului: «A educa înseamnă dezvoltarea conștiinței, adică sentimentul de sine ca responsabilitate față de ceva mult mai mare față de propria ființă»[8]. Aspectul cel mai important în procesul educațional este acela că nu este o „afacere" în a educa, și cu atât mai puțin unul în care doar se învață, se însușesc anumite noțiuni și idei noi[9]. Este locul în care ia naștere acea întâlnire[10] particulară dintre un *tu*, în calitate de educator și un *tu*, în calitate de educat. Ia naștere dialogul autentic, care este un «schimb profund cu realitatea insesizabilă»[11]. Dialogul, ca spațiu educativ, constituie întotdeauna un schimb între un *eu* (educatorul care propune și se propune), un *tu* (cel educat care este introdus în contextul realității totale) și însăși *realitatea,* care datorită caracterului său de semn, nu este niciodată înțeleasă în mod mecanic. Nu există dialog adevărat fără a nu se pune în joc libertatea educatorului, a celui educat, în neîncetata comparație și raportare la realitate. Dacă ar lipsi unul dintre acești trei factori, tripticul educației s-ar diminua în mod inevitabil. Dacă ar lipsi libertatea, manifestată în mod integral, a educatorului sau a celui educat, dialogul ar deveni în mod esențial un monolog; iar, dacă lipsește trimiterea la realitate, s-ar bloca calea experienței. Scopul dialogului educativ este destinat să dea naștere autoconștiinței în ființa celui educat. Din perspectiva iudaică și creștină, Adevărul este un adevăr viu și personal. Nu este o idee, nici purul rod al unei cercetări teoretice. A educa este arta de a ne împărtăși pe noi înșine, iar misiunea educatorului este aceea de a oferi explicații vitale evenimentelor existențiale, stând aproape de persoanele aflate pe calea căutării semnificației vieții[12].

---

[7] Educatorul trebuie să caute adevărul punându-se la nivelul celui educat, pornind de la acea persoană care îi stă în față cu scopul de a o ajuta să devină protagonista existenței sale; cf. M. Mazzeo, *Bibbia ed educazione. Per una nuova evangelizzazione,* Milano, 2011, 226–227.
[8] L. Giussani, *Il rischio educativo*, Torino 1995, 145.
[9] Cf. Jacques Maritain, *Per una filosofia dell'educazione*, Brescia 2001, 86.
[10] Precizează M. Mazzeo: «O întâlnire educativă este întotdeauna un apel implicit la libertatea și responsabilitatea fiecăruia în comunitate», *Bibbia ed educazione,* 228.
[11] M. Buber, *Dialogo*, in ID., *Il principio dialogico e altri saggi,* Cinisello Balsamo 1993, 206.
[12] Cf. M. Mazzeo, *Bibbia ed educazione,* 228.

Educația caracterizată de docilitate

Docilitatea este în același timp[13] capacitate și datorie: include ființa și existența, respectiv tensiunea dintre reușită și faliment[14]. Docilitatea instaurează dinamismul permanent al condiției umane, care este dramatică, nu doar pentru că este expusă unei posibile căderi, ci și pentru că consimte întotdeauna la o reluare a itinerarului. În același timp, această calitate este specifică și proprie persoanei umane, tocmai datorită faptului că ea există ca și un *eu-în-relație* cu un *tu* uman și în același timp cu un *Tu dumnezeiesc.* Docilitatea, în contextul procesului educativ, este așadar modul de a fi specific omului, care se depășește pe sine însuși și poate să devină și mai mult om. De aceea indică și capacitatea de a descoperi, a cunoaște și a învăța, activând facultățile senzoriale, intelectuale, ale imaginației, cele estetice etc., reușind să le unifice. Comentează Sfântul Augustin: «Toți fiii Împărăției vor fi instruiți de către Dumnezeu, nu de oameni. Chiar dacă ascultă vocea oamenilor, ceea ce înțeleg le este împărtășit acestora în formă interioară: este rodul unei iluminări, a unei revelații interioare. Ce fac oamenii cu vestirea care răsună din exterior? Ce fac eu acum când vă vorbesc? Fac să ajungă la urechile voastre sunetul cuvintelor. Dacă în interiorul vostru nu ar fi fost ceva care să vă ofere revelația, eu aș fi vorbit fără rost și zadarnice ar fi fost cuvintele mele. Îngrijitorul pomului este în afară, Creatorul este în interior. Acela care sădește și acela care irigă acționează la exterior, așa cum tocmai facem noi; dar nici cel care sădește, nu este nimic, nici cine irigă nu este nimic, ci Dumnezeu este cel care face să crească (1 Cor 3, 7). Aceasta înseamnă că toți vor fi instruiți de către Dumnezeu. Toți, care? Oricine l-a ascultat pe Tatăl și a îmbrățișat învățătura sa vine la mine (In 6, 45). Iată cum își exercită atracția sa Tatăl: atrage cu învățătura sa, fără să constrângă pe niciunul. Iată cum atrage. Vor fi toți instruiți de Dumnezeu: a atrage este arta lui Dumnezeu. Oricine l-a ascultat pe Tatăl și a acceptat învățătura sa vine la mine. Da, a atrage este specific lui Dumnezeu»[15]; este arta educativă a lui Dumnezeu însuși, care dă naștere dorinței după adevăr și respectă dinamismul libertății. Fidelitatea față de dinamismul învățăturii dumnezeiești, față de Evanghelie implică grija față de fiecare om, față de întreaga persoană umană. Doar dacă se raportează la experiența umană elementară, integral revelată în Isus Hristos, școala poate educa

[13] Cf. In 6, 45: «Este scris și în profeți: „Și toți vor fi învățați de Dumnezeu”. Oricine a auzit și a învățat de la Tatăl vine la mine».

[14] Cf. Sant’Agostino, *Commento al Vangelo di S. Giovanni,* I, Roma, 1973, 400; Tommaso d’Aquino, *Commento al Vangelo di San Giovanni,* 1, (ed. îngr. de T. S. Centi), Roma, 1990, 501–505; A. Poppi, *Sinossi dei Quattro Vangeli,* II, Padova, 1994^4, 471; F. J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni,* Leumann (TO), 2007, 189–191; C. Bădiliță, *Introducere la Evanghelia după Ioan*, în *Noul Testament,* București, 2010, 239.

[15] *Commento al Vangelo di San Giovanni,* NBA, XXIV/1, Roma 1985^2, 603.

persoana umană, însoțind-o, în libertate, la întâlnirea progresivă cu realitatea integrală și deplină. Se poate înțelege astfel greutatea pe care, într-o propunere educativă, o are factorul *autorității*, termen despre care este bine să nu uităm semnificația etimologică cea mai acreditată[16]. Persoana cu autoritate[17], de fapt, întrupează acea ipoteză a muncii, adică acel criteriu al experimentării valorilor pe care tradiția ni le oferă; autoritatea, atunci când este autentică, este expresia eficace a conviețuirii, în care ia naștere existența mea. În acest caz, cel educat simte autoritatea ca o realitate profund convenabilă persoanei sale.

Educația eclesială, ascultarea Cuvântului lui Dumnezeu și cateheză

Nu putem vorbi de o adevărată educație, în special cea religioasă, dacă nu se desfășoară în prezent, aici și acum. Prietenia, ca iubire reciprocă și perfectă, este constituită de Dumnezeu însuși[18], unde acest schimb este profund. În același timp, educația religioasă trebuie să fie deschisă și să favorizeze dimensiunea critică.

Educația este întotdeauna personală și tocmai de aceea este mereu și o acțiune comunitară. Biserica este cu adevărat sacramentul lui Isus Hristos[19], care educă un popor în decursul istoriei[20]. Astfel că Biserica este, prin esență și în mod permanent, subiectul educativ.

Educația religioasă este manifestarea primară și fundamentală a acelei griji, care înseamnă nu doar de a se îngriji de ceva sau de cineva, ci și de a-și asuma problemele celuilalt și de a se simți responsabil de binele aproapelui[21].

---

[16] Substantivul latin *auctoritas* derivă de la supinul verbului latin *augere,* care înseamnă *a face să crească.*

[17] «Un educatore deve essere una persona coerente nella sua vocazione, cioè un uomo autentico, negli eventi della sua vita, compresi i limiti e le sconfitte, le gioie e le sofferenze perché possa "imparare" (Evr 8, 5) e servire da modello. Capace di questa coerenza e integrazione, vivendo i sentieri della libertà e responsabilità per aiutare agli altri a essere liberi e fedeli», M. Mazzeo, *Bibbia ed educazione,*230.

[18] «Dumnezeu își realizează proiectul său de mântuire cu mijloace pe care rațiunea umană mereu le consideră nepotrivite, pentru ca să fie evident că este el cel care acționează în inimi, deschizându-le la evanghelie (1 Cor 1, 17)», M. Mazzeo, *Bibbia ed educazione,* 235.

[19] Afirmă Clement al Alexandriei: «Isus Hristos, pedagogul nostru, a trasat pentru noi modelul de viață adevărată și l-a educat pe omul care trăiește în el […] Așadar să ne asumăm salvificul stil de viață al Mântuitorului nostru, noi fii al Tatălui bun și creaturi ai bunului pedagog», *Pedagogul,* 1,98,1.3.

[20] Cf. *Lumen gentium,* nr. 1.

[21] «Toți creștinii, întrucât au devenit făptură nouă renăscându-se din apă și Spirit Sfânt și astfel se numesc și sunt într-adevăr fiii lui Dumnezeu, au dreptul la o educație creștină. Aceasta nu are în vedere numai maturizarea persoanei umane […] ci urmărește în principal ca cei botezați, fiind inițiați treptat în cunoașterea misterelor mântuirii, să devină din zi în zi mai conștienți de darul credinței pe care l-au primit, să învețe să-L adore pe Dumnezeu Tatăl în spirit și adevăr […] să fie formați pentru a-și trăi viața proprie după omul cel nou în dreptatea și sfințenia adevărului și astfel să ajungă la omul desăvârșit, la vârsta plinătății lui Hristos și să-și aducă contribuția la creșterea Trupului mistic», *Gravissimum educationis,* nr. 2.

Când vorbim de procesul educativ trebuie să facem trimitere la trei categorii fundamentale: *persoana, realitate și libertate.* Educația reprezintă astfel capacitatea de a crea, în mod conștient, relația dintre persoană și realitatea în care trăiește aceasta. Devine o problemă atât personală, cât și comunitară. Dar trebuie să înțelegem că nu poate exista educație autentică fără libertate. Dacă a educa înseamnă a ne îngriji de celălalt, atunci acest proces presupune și *pro-vocarea* libertății sale prin intermediul căreia se acceptă realitatea și o confruntare constantă cu aceasta. În acest sens, educația presupune din partea tuturor actorilor implicați autoexpunerea și mărturia. Procesul educativ evidențiază în același timp și „grijile noastre fundamentale" care sunt «ceea ce ne face ființe morale»[22].

Caracteristica fundamentală a educației eclesiale constă în natura sa populară. Ea de fapt ia naștere și se dezvoltă în interiorul vieții poporului și însoțește persoanele în toate etapele existenței, de la naștere până la moarte. Primul nivel al acestei educații eclesiale permanente este determinat în mod sigur de ascultarea Cuvântului lui Dumnezeu, iar, prin intermediul procesului de cateheză, cu multă preocupare și grijă, este propus în mod constant în comuntățile noastre. Prin intermediul educației, comunitatea creștină realizează și determină natura pastorală a Bisericii, adică prezența sa în lume pentru a se îngriji de toți bărbații și femeile, vestindu-le acestora vestea cea bună, mesajul plin de bucurie al Evangheliei, euanghélion[23], atât în ceea ce privește câștigarea mântuirii, cât și pentru a învăța și a determina punerea în practică a adevărurilor esențiale în vederea unei îmbogățiri a comportamentului persoanei umane; Biserica este și continuă să fie o realitate foarte vie, care păstrează o prezență răspândită în mijlocul popoarelor, de orice vârstă și condiție socială, ajutând ca persoana umană să-și descopere valoarea vieții prin întâlnirea cu celălalt sau ceilalți, în recunoașterea reciprocă a necesității unui *tu*, a fiecărui *tu* pentru *eu*l personal[24]. Nu putem fi părinți, în ceea ce privește procesul educativ, dacă nu continuăm să fim fii, dacă nu ne lăsăm educați de Tatăl în Hristos Isus în Biserică, mama noastră[25], și să considerăm cu seriozitate nevoia noastră umană de a trăi o

---

[22] M.S. Archer, *Structure, agency and the internal conversation,* Cambridge 2003, 43; educația reprezintă și reușita unei rețele de relații între subiecții educați.

[23] Cf. G. FRIEDRICH, euanghélion , în GLNT III, Paideia, Brescia 1967, 1060–1102; U. BECKER, euanghélion, în DCBNT, Dehoniane, Bologna 2000^{6}, 1918–1924.

[24] Cf. P. Freire, *Pedagogia dell'autonomia. Sapersi necessari per la pratica educativa,* Torino, 2004, 41.

[25] «Îndatorirea de a educa revine Bisericii, nu numai pentru că trebuie să fie recunoscută ca societate umană capabilă de a educa, ci mai ales pentru că are misiunea de a vesti tuturor oamenilor calea mântuirii, de a împărtăși credincioșilor viața lui Hristos și de a-i ajuta cu solicitudine continuă să poată ajunge la plinătatea vieții dumnezeiești. Biserica are, așadar, obligația, ca mamă, de a da fiilor săi o educație prin care întreaga lor viață să fie pătrunsă de spiritul lui Hristos; în același timp, ea oferă tuturor popoarelor contribuția sa la promovarea desăvârșirii integrale a persoanei umane precum și la binele societății pământești și pentru a construi o lume mai umană», *Gravissimum educationis,* nr. 3.

viață demnă, siguri în ceea ce privește semnificația sa pozitivă, implicați cu răbdare și tenacitate în a o construi, fără teama sacrificiului și a disponibilității de a fi educați la școala lui Dumnezeu, a experienței de a fi îndumnezeiți, «experiență care este un rod al suferinței necomunicabile și a memoriei, prin intermediul căreia se săvârșește formarea omului și care nu poate fi învățată în nicio școală și la niciun curs»[26]. Experiența integrală poate garanta procesul educativ deoarece garantează dezvoltarea tuturor dimensiunilor unui individ până la realizarea lor integrală[27], și în același timp afirmarea tuturor posibilităților de conexiune activă a acelor dimensiuni cu întreaga realitate[28]. O astfel de implementare, în același timp teoretică și practică, pune în evidență imediat natura *interpersonală* a procesului educativ[29]. Educatorul și cel educat sunt considerați subiecți liberi implicați într-un raport modulat de impunere a realității. Realitatea, cu invitația sa de nesuprimat și de afirmare a semnificației, cheamă libertatea să riște, riscul fiind o dimensiune distinctivă a fiecărei educații, în ceea ce privește implicarea. De aceea se poate vorbi de dialog educativ în termeni de *aventură,* acțiune riscantă și fascinantă, în același timp[30].

Educația care caută să-l introducă pe cel educat într-o experiență integrală a realității, îl conduce în mod progresiv la perceperea propriei naturi, aceea de a fi semn și chip al misterului. Iar pentru creștini, chipul Misterului este acela al Tatălui care ne-a fost revelat de Isus. Înțelegerea că realitatea este semn al misterului, este o problemă de viață sau de moarte în orice raport educativ.

Integralitatea experienței nu este garantată doar de faptul ca cel educat să fie chemat să se raporteze la propunerea vie și personală a tradiției prin intermediul unei figuri cu prestigiu. Este necesar ca acesta să se implice în mod personal față de o astfel de propunere, adică prin participarea activă și efectivă. Riscul educației deschide celui educat posibilitatea creativității maxime. Tradiția inovatoare, autoritatea vitală, totalitatea realității ca eveniment, verificarea personală și participantă a ipotezei educative, acestea sunt elementele constitutive a ceea ce putem defini ca *experiență integrală*.

Educația pretinde mărturia unei umanități în acțiune, adică pretinde prezența și acțiunea educatorului, pretinde prezența și acțiunea adultului. Iar acesta poate fi educator dacă îndeplinește două condiții: înainte de toate el, în primul rând, să se

[26] J. Maritain, *Per una filosofia dell'educazione,* Brescia 2001, 87.

[27] Persoana celui educat poate fi asemănată cu un proiect într-o continuă etapă de construire, edificare, «suntem o viață care are nevoie de a fi educată: o libertate și o responsabilitate privind întâlnirea care ne ajută să creștem», M. Mazzeo, *Bibbia ed educazione,* 252.

[28] Cf. L. Giussani, *Il rischio educativo,* Torino 1995, 19.

[29] Cf. A. Cencini, *Formazione permanente: ci crediamo davvero?,* Bologna, 2011, 13.

[30] Educă cel care documentează, în mod concret și personal, celui educat, posibilitatea de a se împlini în mod integral trăind realitatea după totalitatea factorilor săi.

lase educat. Cea de a doua condiție este aceea ca această perenă educabilitate să determine libertatea stării permanente a celui educat pentru ca eu să pot fi maestru, mobilizarea oferită de forța educativă a celui care lucrează și se implică în procesul educativ, a celui care intervine în discuție, a celui care se lasă însoțit, întrucât viața este o vocație alcătuită din circumstanțe și raporturi ale acelora care împărtășesc aceleași sarcini cu mine. Nu există o altă cale pentru ca aventura educativă să poată reuși. Papa Benedict XVI afirma: «O educație adevărată are nevoie de o deșteptare, înflorire a curajului în ceea ce privește hotărârile definitive care astăzi sunt considerate o legătură care mortifică libertatea noastră, dar în realitate sunt indispensabile pentru a crește și a atinge ceva mai măreț în viață, în particular pentru a determina maturizarea libertății». Pontiful pune în evidență ideea că educația privește fiecare dimensiune a umanului: rațiunea, libertatea și acea conexiune de apogeu și sintetică a ambelor, care este iubirea. Orizontul acestei educații are ca scop deplina maturizare a persoanei și posibilitatea de a asigura mărturia de transmis din generație în generație, ceea ce constituie nucleul fundamental al *Tradiției,* respectiv darul harului, Isus Hristos. De fapt, educația ia naștere dintr-un dar-întâlnire ca o etapă anterioară. Este vorba de darul întâlnirii personale cu Isus, care mișcă libertatea individului și, activând-o și determinând-o să lucreze, deschide omului calea propriei reușite prin intermediul întâlnirii cu întreaga realitate. Educația, de fapt, este întâlnirea progresivă a întregii ființe, care este întotdeauna în raport cu un noi, respectiv cu întreaga realitate.

La baza oricărei educații stă conceptul de *relație educativă*, înțeleasă ca raportul dintre învățăcel și cel care învață pe alții, iar, într-o astfel de relație, care înflorește pe acțiunea articulată de raporturi, *sensul* stă la baza oricărei posibilități de a învăța[31].

Educația reușește nu atunci când se aplică în mod corect prin modele determinate, ci atunci când educatorul și cel educat *se joacă* într-o implicare liberă, personală. În întâlnirea cu realitatea, cel educat experimentează riscul; de risc nu este ferit nici educatorul care, în împărtășirea pentru cel educat, este chemat să se autoexpună, să mărturisească prin persoana sa frumusețea valorilor pe care le propune[32]. Educă cel care știe să trezească acel maestru interior existent în fiecare ființă umană: «Maestru nu este cel care zice „să faci așa”, ci cel care spune „să faci împreună cu mine”, într-un raport care înainte de toate este o mărturie, și mai apoi încredere, libertate și disciplină» (Gilles Deleuze).

[31] Trebuie menționat faptul că acolo unde nu există o viață adecvată nu se poate împărtăși nimic, nu poate fi împărtășită educația. Educația este o lucrare care îmbracă toate ambientele și interesele vieții unei persoane, este o adevărată și proprie acțiune educativă. Sarcina educatorului este aceea de a forma conștiința morală a celui educat; cf. M. Mazzeo, *Bibbia ed educazione,* 229.

[32] «L'educatore non è solo colui che educa, ma colui che, mentre educa, è educato nel dialogo con l'educando, il quale a sua volta, mentre è educato, anche educa», M. Mazzeo, *Bibbia ed educazione,* 258.

Concluzia

Educația este acel proces alcătuit în special din bune relații și de practici virtuoase, de a transmite o interpretare globală a realității, cel educat având posibilitatea de a-și verifica libertatea. Mai este o formă de caritate, un act de iubire în care educatorul se oferă pe sine în întregime prin mărturia acelui adevăr pe care el îl trăiește deja, precum cheia interpretativă adecvată a realității. Așadar, educația este *generare* și reprezintă, în toate culturile, o experiență a paternității și a filiației. Pentru noi, creștinii, ea reprezintă capacitatea de a ține împreună adevărul și libertatea și își are rădăcinile în relațiile intertrinitare, relații care asumă chipul experienței singulare a raportului dintre Isus cu Tatăl și cu Spiritul Sfânt.

Iosif Papp-Szilágyi și românii din Bulgaria

Adrian PODAR[*]

Abstract: ***Iosif Papp-Szilágyi and the Romanians in Bulgaria.*** In 1868 Bishop Iosif Papp-Szilágyi addressed a circular to the Romanians from Vidin, Bulgaria, in order to convey to them his support so as to become part of the Church of Rome. "You have the hope that if you all *come* to the Holy Union, I will ordinate a Romanian bishop for you and I will take care that the Romanian Church in Bulgaria flourish and I will be coming to bless you", the bishop of Oradea encouraged them in his letter. In the last period of Turkish rule, starting with 1867, the united priest Samuil Draxin from Petrovasâla, Banat, today Serbian, led a campaign of national revival among the Romanians from Vidin Pasha to attract them to Blaj Church. In four years, he managed to attract 25 Romanian villages from the Vidin, Pleven and Vratsa counties to the United Church with Rome, that is, half the Romanian population in that area; he also built six churches.

Key words: Iosif Papp-Szilágyi, Greek-Catholic Church, Oradea, Draxin, Vidin, mission.
Cuvinte cheie: Iosif Papp-Szilágyi, Biserica Greco-Catolică, Oradea, Draxin, Vidin, misiune.

Prin Bulla *Ecclesiam Christi ex omni lingua*, în 1855, Episcopia Română-Unită de la Blaj a fost ridicată la rangul de *Mitropolie*[1], restaurându-se Mitropolia de Alba-Iulia și Făgăraș[2]. În acest fel, românii nu mai atârnau de Esztergom, ci aveau o ierarhie proprie, românească. Mitropolia a primit sufragane episcopiile de Oradea și nou-înființatele Lugoj și Gherla. Primul mitropolit unit a fost Alexandru Șterca Șuluțiu (1850–1867). Al doilea mitropolit a fost Ioan Vancea de Buteasa, din 1868 până în 1892. Participant alături de Iosif Papp-Szilágyi la Conciliul Vatican I, în timpul arhipăstoririi sale.

La 1 noiembrie 1862, la opt luni după moartea episcopului Vasile Erdélyi, s-a semnat diploma imperială de numire ca „episcop și preot principal". „În urma cererii înaintate de Cancelaria Aulică a Ungariei, luând în considerare acele strălucite virtuți, lăudabile moravuri, cunoștințele practice, cultura, comportamentul plăcut", împăratul austriac Franz Iosif I îl numește urmaș al antecesorului său[3].

[*] Dr. Adrian Podar, Liceul Greco-Catolic *Iuliu Maniu*, Oradea.
[1] Octavian Bârlea, *Mitropolia Bisericii Române Unite proclamată în 1855 la Blaj*, în „Perspective", X, 1987, nr. 37–38.
[2] Prunduș Silvestru-Augustin, Plăianu Clemente, *Catolicism și ortodoxie românească, scurt istoric al Bisericii Române Unite*, Cluj-Napoca, Editura Viața creștină, 1994, pp. 107–108.
[3] Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, Fond *Episcopia Greco-Catolică de Oradea*, dos. 332 din 1862.

Sfântul Părinte, papa Pius IX, l-a numit episcop în 16 martie, 1863. Consacrarea s-a făcut prin punerea mâinilor mitropolitului Alexandru Șterca-Șuluțiu, în 3 mai[4]. Înscăunarea a avut loc în data de 17 mai. Principala sa preocupare a fost păstorirea sufletelor și educarea poporului, fără a uita să ceară preoților să-și procure cărți și reviste pentru cultivarea lor[5].

În acest spirit, a adresat circulara din 1868 românilor din Bulgaria cărora le promite binecuvântarea sa și hirotonirea unui episcop dacă vor trece la Unirea cu Roma. Scrisoarea este anexată mai jos prezentului articol.

Dar care era situația politică și socială în acel timp? În acea epocă, Austria a înțeles că nu poate conduce cu o Ungarie nemulțumită și, prin Ferenc Deák, a făcut demersuri pentru conciliere organizându-se o *Dietă de încoronare*[6] a lui Franz Iosif între 1865 și 1868[7].

Legea națiunilor (1868) preconiza acordarea de concesii minorităților. Astfel, acestea ar fi putut să-și folosească limba, iar învățământul s-ar fi putut face, până la nivelul superior, în limba proprie, însă prevederile au fost lăsate la dispoziția puterii de stat.

Anul 1868 aduce cu sine o nouă lege a educației elementare, numărul XXXVIII, a lui Iosif Eötvös[8]. În vremea aceea, analfabetismul reprezenta 65 sau 75% din populația satului[9]. Aceasta dădea drept Bisericilor să-și organizeze școli elementare, cu predare în limba maternă a copiilor[10], să numească învățători, să le fixeze salarii, să emită manuale și curriculumuri după prevederile legale și să pună taxe de cult în acest scop[11]. S-a recunoscut Biserica Ortodoxă, astfel aceasta s-a putut organiza ca instituție autonomă[12]. Urmările aplicării legii rezultă din cercetarea sumară a situației diverselor categorii de școli, între 1868 și 1900. Din cele aproape 6.000 de școli

4 *Idem*

5 *** *Monografia Almanah a Crișanei, județul Bihor,* p. 337 și Márki Sándor, *Scriitori români bihoreni*, p. 40.

6 Nicolae Iorga, *Istoria românilor din Ardeal și Ungaria*, București, Editura Științifică și enciclopedică, 1989, p. 467.

7 *** *Din istoria Transilvaniei*, vol II, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1961, p. 1096.

8 Legea reprezintă interesele burgheziei maghiare, care, în această perioadă, mai păstra unele tendințe progresiste cf. Anghel Manolache, Gheorghe Părnuță, *Istoria învățământului din România*, vol. II (1821–1918), București, Editura didactică și pedagogică, 1993, p. 228.

9 Simion Retegan, *Sate și școli românești din Transilvania la mijlocul secolului al XIX-lea (1867–1875)*, Cluj-Napoca, 1994, p. 15.

10 Mircea Păcurariu, *Politica statului ungar față de Biserica românească din Transilvania în perioada dualismului 1867–1918*, pp. 77, 133

11 Simion Retegan, *op. cit.*, p. 75

12 Paul Brusanowski, *Învățământul confesional ortodox din Transilvania între anii 1848–1918. Între exigențele statului centralizat și principiile autonomiei bisericești*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2005, pp. 172–173

elementare existente în Transilvania în anul 1898, abia 1.300 erau de stat și întreținute din fonduri comunale; celelalte erau confesionale. Învățământul în limba română se făcea în cele circa 2.200 de școli confesionale românești.

Ardealul și Biserica românilor ardeleni depindeau direct de Viena. Bihorul a căutat reperul istoric în capitala Ungariei; luptele politice naționale se fac în zodia înțelegerii româno-maghiare[13], într-o *politică de circumstanță*. Biserica din Bihor s-a conformat politicii maghiare[14]. Pentru politicienii vremii[15], de la care nu făcea excepție Iosif Papp-Szilágyi, națiunea însemna complexul tuturor naționalităților coordonate ca valoare politică, promova egala îndreptățire a culturii și economiei naționalităților din Ungaria și luptătorii politici recunoșteau integritatea teritorială a Ungariei și unirea Ardealului cu Ungaria[16].

Firul epic al activității lui Samuil Draxin obligă la raportări contextuale de mai largă anvergură. Activitatea sa misionară printre românii din zona Vidinului devine mai inteligibilă în contextul politicii răsăritene a Sfântului Scaun din a doua jumătate a sec. XIX, precum și a proiectelor misionare ale Bisericii greco-catolice românești. Papa Pius IX (1846–1878) a încurajat prin enciclica *In suprema Petri*, politica de apropiere față de Răsăritul creștin. Sfântul Scaun împreună cu structurile bisericești greco-catolice plasate în proximitatea ortodoxiei erau sensibile la orice tendințe favorabile extinderii unirii religioase și dispuse să încerce să le fructifice[17].

Acesta este contextul istoric în care episcopul orădean se întâlnește cu preotul Samuil Draxin, care, așa cum se exprimă istoricii Nicolae Bocșan și Ion Cârja s-a încăpățânat să-și depășească anonimatul și să devină în cele din urmă un personaj sau chiar o personalitate. Născut la Petrovasela[18], în Banatul de Vest, Samuil Draxin, va reuși să-și facă loc în țesutul evenimențial al epocii sale, să joace un rol semnificativ în politici și strategii ecleziastice sud-est europene[19].

---

[13] Episcopii Vasile Erdélyi și Iosif Papp-Szilágyi imitau clerul catolic maghiar și duceau o politică „regretabil oscilantă" cf. Bogdan Duică, *Discurs la aniversarea de o sută de ani a nașterii lui Alexandru Roman* în *Cele Trei Crișuri*, anul VIII, Oradea, ian 1929.

[14] Teodor Neș, *Figuri bihorene* în *Familia*, martie, 1934.

[15] Iosif Papp-Szilágyi este autorul memoriului „clerului și poporului român" din Crișana, Banat și Maramureș, care, în 1850, a fost înaintat Curții de la Viena, completând seria de documente revendicative românești din perioada anterioară. Actul are un specific pașoptist, fiind întemeiat pe solide argumente istorice, putând fi integrat mișcării generale revendicative a românilor (Viorel Faur, *Istoriografia românească din Bihor între 1849–1918* în *Crisia*, Oradea, 1972, pp. 197–206).

[16] Neș Teodor, *op. cit.*, 51; Vasile Bolca, *Școala normală Română Uită din Oradea (1784–1934)*, Oradea, Tipografia "Scrisul Românesc", 1934, p. 72.

[17] http://www.icrv.rs/userfiles/files/PDF/anaur/2010_bocsan_carja.pdf.

[18] Azi, Vladimirovaț.

[19] http://www.icrv.rs/userfiles/files/PDF/anaur/2010_bocsan_carja.pdf.

Printr-o scrisoare, Iosif Papp-Szilágyi îl mandatează pe Samuil Draxin să fie misionar al românilor din Bulgaria. Mitropolia de la Blaj și-a manifestat și ea susținerea pentru misiunea preotului Draxin în zona Vidinului. Astfel, printr-o circulară, se colectează fonduri pentru acest scop.

Circulara emisă de către episcopul de Oradea este scrisă în contextul în care la Blaj scaunul mitropolitan era în vacanță. Alexandru Șerca Șuluțiu murise în 1867, iar Ioan Vancea de Buteasa a fost ales ulterior acestui moment.

În cele ce urmează, vom prezenta detaliat circulara semnată de către episcopul de Oradea. Aceasta a fost semnată în 29 martie 1868, la Oradea-Mare și este adresată tuturor românilor creștini din Bulgaria. Scrisoarea este redactată în condițiile în care mai mulți români din ținutul Vidinului au *alergat* cu rugămintea la episcopul de Nicopolis cu sediul în București, ca el să se îngrijească de cei care ar dori să primească *Sant'a Unire cu Baseric'a Romei vechi*, cum scrie ierarhul orădean.

În cele ce urmează, autorul vorbește despre episcopul Romei, căruia Isus Cristos i-a spus „*pasce oile mele, pasce mielusieii mei*", așa cum înregistrează Ioan în Evanghelia sa. Lui i s-au dat cheile Împărăției cerurilor, adică, „potere in *tóta Baseric'a lui Cristosu*", realitate pe care o admit și grecii în conciliul de la Florența.

Episcopul de Oradea menționează că le este cunoscută cererea românilor de la sud de Dunăre autorităților ecleziastice de la Roma. Acest fapt este consemnat și de către istoricii clujeni Cârja și Bocșan, care precizează că pe parcursul derulării lucrărilor conciliare, în data de 2 aprilie 1870, cardinalul Alessandro Barnabò a adresat mitropolitului Ioan Vancea o scrisoare, prin care Congregația de Propaganda Fide îi oferea „grijirea misiunii greco-catolice românești din Vidin, în Bulgaria".

Acceptarea unirii cu Roma s-ar întâmpla sub supunerea față de patriarhul Bulgariei, „carele dupacum dice si *Pravil'a* este *Capu* si *Stapanu* al toturoru domnedieiesciloru Baserici". Iosif Papp Szilagyi în propune pentru activitatea misionară pe „cuviosul ieromonah al Mănăstirii *Sfintei Treimi* de la Blaj, preotul Samuil Draxin". Pe acesta îl trimite cu scopul de a primi „dela *Baseric'a grecésca* la *Baseric'a Romana, dela carea ne si chiamamu Romani*", de care s-au despărțit românii din pricina grecilor Fotie și Mihail Celurarie, care i-a condus pe creștini, cum spune ierarhul de Oradea „in retacire perdietória de sufletu". Precesul de primire al unirii nu va insemna schimbarea slujbelor religioase, îi încurajează autorul circularei pe românii din zona Vidinului, la fel cum se întâmplă cu cei care sunt în Ungaria, Ardeal și Banat. Limba, de asemenea, urma să rămână cea românească și vor putea ține toate rânduielile pe care le au deja. Preoții vor putea să fie căsătoriți, așa cum au stabilit Sfinții Părinți ai Bisercii Răsăritene. Românii vor veni „dela *mastihoii si strainii Grecii* la *Parintii vostri Romani*, dela perirea sufletului la mantuirea si odichn'a sufleteloru vóstre",

spune semnatarul circularei, pentru ca Grecilor li-au pasatu numai de pung'a vóstra, dar neci catu de mantuirea sufleteloru vóstre".

Episcopul de la Oradea îi invită pe cei care vor adera la unire să fie credincioși autorității reprezentate de către sultan, căci Domnul cere să i se dea „imperatului ce ie a Imperatului", căci acesta va putea să îi facă mai fericiți decât „Imperatu grecu". Episcopul își întărește spusele prin afirmarea conform căreia francezii îl susțin pe sultan împotriva grecilor. De aceea, le spune: „rugati-ve lui Domnediеu pentru Imperatulu Sultanu, precum vi se cuvine vóa Crestiniloru". Mai mult le cere să fie disponibili chiar să moară pentru acesta.

Cu această idee, episcopul revine asupra unei teme recurente în mesajele sale, idee care se află și în scrierile sale: *Enchiridion Juris Ecclesiae Orientalis Catholicae*, *Catechismulu unirii basericesci a toturoru romanilor. Cuventu parintiescu catra natiunea romana a jubitoriului de neamulu seu episcopu alu Oradiei Mari unitu cu Roma Josifu Papp-Szilágyi edatu in Oradea Mare 1864* și *Scurtă istorie a credinții românilor din sfintele cărți, și adevărate documente*, din anul 1845.

Papa Pius IX semnează Enciclica *Optime noscitis*[20] din 5 noiembrie 1855, care este adresată lui Franz Iosif. Prin aceasta, îi aduce un elogiu împăratului austriac. Sfântul Părinte îi cere să asigure conservarea credinței catolice și corecta educație a preoțimii. Îl roagă să protejeze disciplina clerului și să fie educați tinerii pentru sfințenie. De asemenea, îi cere să garanteze predicarea Cuvântului lui Dumnezeu și să sprijine desfășurarea sinoadelor provinciale ori diecezane. Sfântul părinte are în vedere școlile și seminariile ca locuri în care se poate învăța nealterat doctrina catolică.

Un fidel fiu al Bisericii Catolice, Iosi Papp-Szilágyi subscrie acestei atitudini. Autoritatea civilă susține bunul mers al vieții Bisericii, de aceea natura aceleia este divină și se impune a fi respectată de către toți credincioșii catolici.

> „Aveți nădejde, spune episcopul de Oradea, că în cazul în care veți veni cu toții la Sfânta Unire, vă voi sfinți episcop român și voi avea grijă de voi ca să înflorească Biserica românilor din Bulgaria, și voi veni la voi să vă binecuvântez".

Această circulară, veritabil model de retorică și elocvență ecleziastică, reprezintă, după informațiile de care dispunem, apreciază istoricii Bocșan și Cârja, primul document oficial care întemeiază misiunea greco-catolică printre românii din Vidin, patronată de Biserica Greco-Catolică din Transilvania.

Deși în 1872 Samuil Draxin își încheiase misiunea în Vidin, misiunea sa în zonă este un manifest al intenției Bisericii Greco-Catolice românești, de la Oradea

[20] Ugo Bellocchi, *Tutte le encicliche e i principali documenti pontifici amanati dal 1740*, volume IV Pio IX (1846–1878), Cittá del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 1995, pp. 156–159.

sau de la Blaj, că a susținut misionarismul și că a dorit extinderea unirii, cu intenția de a consolida pozițiile credinței catolice în zonă.

Josifu Popu Selagianu[21],
Episcopulu roman al Oradei–Mare in Ungari'a Sfetnicu Impertescu.
Tuturoru Romaniloru crestini din Bulgari'a dela Domnedieu pace di binecuventare.

Ve facu cunoscutu toturoru, cumca dupace mai multi Romani din tienutulu Vidinului au alergatu cu rugare la Episcopulu Nicopolitanu locuitoriu in Bucuresci, carele pórta grigea Credinciosiloru din Bulgari'a, cá se-i primésca la *Sant'a Unire cu Baseric'a Romei vechi*, cá érasi se se supuna *Patriarcului Romei, Patriarcului dupa Canóne al Bulgaríei*, si deodata *Capului a tótei Basericei crestine*, carele fiindu *Urmatoriulu Santului Petru Apostolu*, caruía i-au disu Domnulu Nostru Isusu Cristosu „*pasce oile mele, pasce mielusieii mei*" precum marturisesce Santulu Joanu in Evangelie, si i-au datu chieile Impretíei Ceruriloru, ádeca potere in *tóta Baseric'a lui Cristosu*, si dupa cum au cunoscutu si Grecii in Soborulu dela Florentia in loculu lui Cristosu pre pamentu ocarmuiesce Baseric'a lui Domnedieu; acést'a rogaminte fiindu cunoscuta si in Rom'a, de acolo precum si dela Episcopulu dreptu credinciosiloru Bulgari din Bucuresci, capetandu recercare cá se tramitu Preotu la Romanii din Bulgari'a cá se-i primésca érasi la Sant'a Unire cu Baseric'a Romei su Patriarculu dupa Canóne al Bulgaríei, carele dupacum dice si *Pravil'a* este *Capu* si *Stapanu* al toturoru domnedieiesciloru Baserici; pre cuviosulu Jeromonacu al Manastirei Santei Treime din Blasiu in Ardealu Preotu Samuilu *Dracsinu* e-lu tramitu Romaniloru din Bulgari'a cá se-i primésca dela *Baseric'a grecésca* la *Baseric'a Romana, dela carea ne si chiamamu Romani*, dela carea s'au desbinatu si Romanii dela Dunare prin desbinarea grecésca alui Fotie grecu, Mihailu Cerularie grecu, si in urma Marcu Efesanu grecu, pentru ca Grecii si in Paganetate, pre carii i-au desmentatu Grecii si i-au dusu cu sine in retacire perdietória de sufletu. Dar se sciti toti *Romanii* din *Bulgari'a*, ca precum noi Romanii din Ungari'a. Ardealu si Bantu, carii suntemu Uniti cu *mam'a Roma*, asiá si voi veti tiené si de acum tóte liturgiile vóstre, slusbele vóstre, limb'a vóstra basericésca romana, posturile vóstre, casatori'a preotiloru vostri precum le-au asiediatu Santii Parinti ai Basericei resaritului, carii au fostu uniti cu Rom'a mai nainte de desbinarea Greciloru prin Fotie, numai casatoriele vóstre v'oru fi mai sfinte si nu se voru despartí, dupa dis'a lui Cristosu: casatori'a carea o-au impreunatu Domnedieu omulu se nu o desparta. Asiá dara dela intunerecu veti vení prin Sant'a Unire cu Rom'a la lumina, dela retacire la adeveru, dela *mastihoii si strainii Grecii* la *Parintii vostri Romani*, dela perirea sufletului la mantuirea si odichn'a sufleteloru vóstre, pentru ca Grecilor li-au pasatu numai de pung'a vóstra, dar neci catu de mantuirea sufleteloru vóstre, precum ni-se spune, si voi insive sciti mai bine.

Binecuventata se fía intórcerea vóstra dela Greci la Romani, ca se sciti, cumca Namulu nostru romanescu este celu mai mare si mai poternicu, ai nostri frati suntu Italienii, Francii, Spaniolii, Belgii, Portugalii cei mai luminati pre pamentu, si nu suntemu singuri, acesti Frati ai nostri a caror'a limba este asemenea cu a nóstra cu carii impreuna cu noi prin Sant'a Unire veti fi uniti in credintia si intru un'a baserica romana su *Patriarcu Romanu*, ve voru aperá se nu fiti asupriti.

[21] Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, Fond *Episcopia Greco-Catolică*, dos. 459, anul 1866, ff. 24–24v.

Fiti credinciosi Imperatului vostru de acum Sultanului, pentruca nu este potere fara numai dela Domnedieu „Dati Imperatului ce ie a Imperatului" asiá ne-au invetiatu Cristosu si Santii Apostoli ca se sciti cumca mai fericiti veti fi decatu subtu unu Imperatu grecu. Fratii nostri Francii ápera pre Sultanulu in protiv'a Grecilor, si voru medilocí o sórte mai buna si mai fericita a Crestiniloru subtu imperati'a lui. Rugati-ve lui Domnedieu pentru Imperatulu Sultanu, precum vi se cuvine vóa Crestiniloru. Feriti-ve de dusmanii Sultanului Imperatu, pentru ca se sciti, cumca alte neamuri straine de si dicu ca suntu crestini, voiescu se ve stapanésca, se ve asuprésca, si atunci vai de voi. Imperatulu vostru Sultanulu va resplatí credinti'a vostra, fiti gat'a pentru elu de va fi lipsa si a morí.

Aveti nadesde ca decumva veti vení *toti* la Sant'a Unire cu *Rom'a* ve voiu santí *Episcopu romanescu*, si voiu portá grige de voi cá se inflorésca Baseric'a romana din Bulgari'a si eu voiu vení la voi se ve binecuventediu.

Darulu Domnului Nostru Isusu Cristosu se fía cu voi cu toti.
Oradea-Mare in 29 Martiu 1868.
Josifu m. p. Eppu.

Căsătorie și Euharistie: Conexiuni și Retroacțiuni

Daniela PODAR[*]

Abstract: ***Marriage and Euharistics: Connections and Retroactions.*** The sacrament is a visible sign, accessible to our nature as it is today. It effectively accomplishes the grace it signifies by virtue of Christ's action and by the power of the Holy Spirit. The Eucharist is a sacrament of the Church through which those who have been exalted to the dignity of the royal priesthood through Baptism and who are more profoundly configured by Christ through confirmation, participate through the Eucharist, together with the whole community, at the sacrifice of the Lord himself. Marriage is a sacrament of the Church through which a man and a woman form a living community together for the good of the spouses, as well as for the birth and education of the children.

Key words: Eucharist, Baptism, Marriage, Sacrament, God, Christ, Church, Catholic.
Cuvinte cheie: euharistie, botez, Căsătorie, sacrament, Dumnezeu, Hristos, Biserică, catolic.

Căsătoria și Euharistia în Biserică

Sacramentul căsătoriei este manifestarea vizibilă a ceea ce se întâmplă în mod tainic în sacramentul Euharistiei. Ambele se celebrează într-un cadru festiv și au în centru o *masă-cină*. La aceasta masă, participă comunitatea fiilor lui Dumnezeu. Euharistia și Căsătoria sunt menite să-i adune pe frați împreună în jurul lui Cristos care dorește să ne conducă prin bunătate.

Cele două sacramente sunt o adunare de familie. Toți frații participă împreună la ospățul pe care îl dă Tatăl pentru Cristos, Mirele Bisericii.[1]

Nu există nicio casă fără *masă*. Un loc în care mâncăm împreună, în care ne întâlnim și stăm împreună, în care ne slujim reciproc, în care vorbim și ne simțim în comuniune. Această *masă* este necesară pentru a construi armonia și comuniunea conjugală. Dar un cuplu creștin trebuie să se regăsească și înaintea *Mesei Domnului*. Aici învățăm ce înseamnă a dărui viață în mod gratuit și cu iubire. Participând la Liturghie, în timp ce se reînnoiește Alianța dintre Dumnezeu și poporul său, cuplul creștin reînnoiește alianța lor conjugală.[2]

---

[*] Liceul Greco-Catolic *Iuliu Maniu*, Oradea

[1] Cf. Karl Rahner, *Chiesa e sacramenti*, Brescia, Morcelliana, 1965, pp. 41–71

[2] Gianfranco Maronese, *"Eu te iau pe tine..."* Drumul credinței pentru a trăi o căsătorie creștină, Iași, 1993, p. 30

1. Euharistia, sacramentul unității Bisericii

Euharistia ne amintește că Dumnezeul credinței noastre nu este o ființă îndepărtată care ar privi cu indiferență destinul oamenilor, greutățile lor, luptele și angoasele lor. El este un Tată care îi iubește pe fiii Săi, fiind gata să-L trimită pe fiul Său, Cuvântul Său „pentru ca toți să aibă viață și să o aibă din belșug” (Ioan X, 10). Este un Tată plin de iubire care ne atrage la El cu delicatețe prin acțiunea Spiritului Sfânt care locuiește în inimile noastre cf. Romani V, 5. Ca mărturie și ca lecție de iubire în ora plecării Sale, „Isus știind că ora sa de a pleca din această lume la Tatăl său a venit și fiindcă îi iubea pe ai săi care erau în lume i-a iubit până la capăt" (Ioan XIII,1). Și, astfel, în seara acestui ultim Paște petrecut în lume cu prietenii Săi, Isus ia pâinea și, după ce mulțumește, o frânge și zice: „Acest potir este legământul cel nou în Sângele meu; să faceți acest lucru spre pomenirea mea, ori de câte ori veți bea din el" (I Corinteni XI, 24–25).[3]

Sub specia pâinii și a vinului este El prezent în mod real cu Trupul și Sângele Său, cu sufletul Său și cu divinitatea Sa. Credința ne asigură că Dumnezeu vine să-l întâlnească pe om în persoana lui Cristos, în care „locuiește toată plinătatea Dumnezeirii” (Coloseni II, 9). Dacă omul dorește să-și astâmpere setea de fericire care-i arde inima, să se îndrepte spre Cristos care trebuie să-i orienteze pașii. Cristos nu este departe de el. Viața noastră aici pe pământ este o succesiune continuă de întâlniri cu Cristos:

- cu Cristos prezent în Sfânta Scriptură în calitate de Cuvânt al lui Dumnezeu;
- cu Cristos prezent în miniștrii Săi, ca învățător, preot sau pastor;
- cu Cristos prezent în aproapele, în mod special în săraci, bolnavi, marginalizații care constituie membrele ce suferă;
- cu Cristos prezent în sacramente, care sunt canalul acțiunii sale de mântuire;
- cu Cristos musafir tăcut în inima noastră, unde locuiește comunicându-ne viața Sa divină;

Toate aceste întâlniri cu Cristos lasă urme profunde în sufletele și trupurile noastre. Dar întâlnirea cea mai intimă și transformatoare, căreia îi sunt supuse toate celelalte întâlniri, este întâlnirea „mesei misterului euharistic” adică „masa pâinii Domnului”. Adică este Cristos în persoană care întâmpină omul brutalizat de asperitățile drumului și care îl întărește prin căldura înțelegerii și iubirii sale.

Euharistia devine marele instrument al împăcării și apropierii oamenilor între ei. De fiecare dată când credincioșii participă cu o inimă sinceră, nu se poate să nu

[3] *** *L'Eucharirtie selon les enseignements de Paul VI et de Jean Paul II*, presente par l'Abbe Paul, Ed. Tequi, Paris, 1984-Ioan Paul II, Liturgie d'ouverture de Congres Eucharistique, Fortalai, Bresil, 9 juillet 1980, p. 214

primească un nou impuls pentru o mai bună relație între ei, cu recunoașterea reciprocă a drepturilor fiecăruia și îndatoririlor fiecăruia. În acest fel, exigențele reclamate de dreptate sunt facilitate datorită climatului particular al relațiilor interpersonale, anume caritatea fraternă care se naște în fiecare comunitate.[4]

Este instructiv și bine să ne amintim în acest punct ce se petrecea printre creștinii primelor veacuri, pe care ni le descriu *Faptele Apostolilor*. În învățătura apostolilor, în legătura frățească, în frângerea pâinii și în rugăciuni (*Faptele Apostolilor* II, 42) se spunea despre ei: „că toți cei care credeau erau împreună la un loc, și aveau toate de obște. Ișii vindeau ogoarele și averile și banii îi împărțeau între toți, după nevoile fiecăruia". (*Faptele Apostolilor* II, 44–45)[5]

În acest fel, primii creștini puneau spontan în practică „principiul conform căruia bunurile acestei lumi sunt destinate de Creator să satisfacă nevoile tuturor, fără excepție". Caritatea alimentată de o comună „frângere a pâinii" se exprima cu consecințele sale naturale, în privilegiul de a se bucura împreună de bunurile pe care Dumnezeu le-a pus în mod generos la dispoziția tuturor. Din Euharistie încolțește, ca atitudine creștină fundamentală, împărțirea frățească pentru a ne oferi sub specia pâinii și a vinului, mărturia Binelui Suprem spre care noi tindem în speranță. Să-i spunem Lui, deci, cu credință reînnoită că „noi formăm poporul Tău care este sfânt și păcătos. Creează în noi o inimă nouă transformată de iubire"[6].

În acest sacrament, în care aspirația la unitate în familia umană stă față în față cu atentatele și amenințările reale care devin din ce în ce mai grave, este necesar de reafirmat în mod solemn această valoare a Euharistiei „ca semn al unității", ca mijloc de coeziune, ca simbol de concordanță. Și noi, din cauza acestui mandat inefabil și misterios care, în persoana lui Petru, ne-a încredințat lui Cristos, trebuie sa confirmăm fraților în credință dorințele noastre adresate întregii Biserici și, prin Ea, tuturor oamenilor de bunăvoință invitați să privească în față cu o atenție particulară și cu o speranță intensă acest mare eveniment, destinat a pune în evidență un aspect atât de important al misterului Euharistic.[7]

Pius al XII-lea a definit în mod admirabil Sacramentul Euharistiei ca: *imagine vie și superbă a unității Bisericii*. Participarea la sacrificiul Domnului nostru realizează în mod efectiv comuniunea cu Cristos Isus și între credincioși. Așezându-se la aceeași masă pentru a se hrăni din unicul Trup al lui Cristos, se produce la creștini unitatea cea mai intimă și indivizibilă, izvor de devotament față de Dumnezeu în cult, și față de frații noștri în caritate. Liturghia prin sobrietatea cuvintelor sale și

[4] *Ibidem*, p. 220
[5] *Ibidem*, p. 221
[6] *Ibidem*, p. 223
[7] *Ibidem*, p. 196

prin elocventul caracter simbolic al gesturilor sale a făcut înțeles tuturor acest adevăr și el a fost vehiculat puternic pentru că ea a fost pusă în practică.[8]

Eficacitatea Euharistiei, atât în sacrificiu, cât și în comuniune, se bazează pe misterul morții și Învierii lui Isus Cristos. Ca în toate acțiunile sacramentale, această eficiență depinde de participarea comunității credincioșilor la acest sacrificiu și la această comuniune. În măsura în care botezații participă la acest sacrificiu în credință, speranță și dragoste într-o autentică devoțiune, ei vor fi asumați în misterul morții și învierii și legați în mod mai intim cu Domnul Isus. Viața lor va deveni într-adevăr un sacrificiu *în*, *cu* și *prin* Isus Domnul. Viața cotidiană a acestor credincioși va fi în serviciul lui Dumnezeu, în vederea edificării Bisericii într-o comuniune crescândă în Isus Cristos.

Este necesar ca toți creștinii să considere ca o datorie principală și o onoare supremă participarea la Sacrificiul Euharistic și aceasta nu doar într-o manieră pasivă și neglijentă, ci cu o atenție și o fervoare care să-i unească strâns cu preotul suveran, după cuvântul apostolului „să aveți în voi gândul acesta care era și în Isus Cristos" (Filipeni II, 5) oferindu-se *cu El*, *prin El*, sfințindu-se *în El*.

2. Sacramentul căsătoriei, împlinirea Euharistiei

Sfântul Clement al Alexandriei numește Căsătoria „Casa lui Dumnezeu" și îi aplică cuvântul despre prezența Mântuitorului „Eu sunt în mijlocul vostru" (Matei XVIII, 20). Sfântul Ignatie spune că „Unde este Cristos este și Biserica Lui". Sfântul Pavel vorbește despre Căsătorie în epistola în care vorbește despre Biserică. Astfel, el numește Căsătoria „Biserica familială" (Romani XVI, 5). Aceeași caracteristică este atribuită Căsătoriei de către sfântul Ioan Gură de Aur când o numește „Mica Biserică". Conform Evangheliei lui Ioan (Ioan II, 1–11), prima minune a lui Cristos este săvârșită la nunta din Cana pentru a sublinia importanța Căsătoriei, atunci, ca astăzi, fiind mulți care-i contestau valențele. Căsătoria are valoare pentru că simbolizează și semnifică unitatea dintre Cristos Mirele și Biserica Mireasa.[9] Prin însăși natura lor, apa și vinul sunt un preludiu al patimilor și vestesc deja nașterea Bisericii pe Cruce. „Din coasta[10] străpunsă a izvorât sânge și apă". Simbolismul apropie și unește locul minunii, nunta cu esența Euharistică a Bisericii. Mi se pare evidentă legătura dintre Euharistie și Căsătorie, privitor la problematica „miresei", Biserica este Mireasa prin excelență născută din coasta Mirelui Cristos, la fel ca prima femeie, prima „mireasă" care s-a născut din coasta lui Adam și, din această perspectivă, putem

---

[8] *Ibidem*, p. 197

[9] Isidor Mărtincă, *Doctrina socială a Bisericii*, Compendiu, București, Editura Universității din București, 2006, pp. 138–142

[10] Biserica și femeia au aceeași origine, coasta *bărbatului*

considera ca fiind evidentă originea comună a celor două sacramente, Căsătoria și Euharistia, coasta lui Cristos.

Tot harul vine după săvârșirea unei jertfe. Soții îl primesc din momentul în care se angajează în demnitatea lor sacerdotală să se prezinte în fața Tatălui ceresc și să-I ofere în Cristos jertfa „cultului spiritual”, ofranda întregii lor vieți conjugale. Harul slujirii sacerdotale a soțului și harul maternității sacerdotale a soției formează și modelează ființa conjugală după chipul Bisericii. Iubindu-se unul pe celălalt, soții îl iubesc pe Dumnezeu. Acest lucru se poate afirma *numai* atunci când iubirea lor își are izvorul într-adevăr în iubirea lui Cristos pentru Biserică; astfel, căsătoria lor este trăită ca un sacrament. Putem spune că iubirea pentru Dumnezeu este izvorul iubirii reciproce a soților. Fiecare moment al vieții lor erupe într-o doxologie împă-rătească, slujirea lor este o neîntreruptă cântare liturgică. Sfântul Ioan Gură de Aur vine cu această concluzie magnifică:

> „Căsătoria este tainica icoană a Bisericii”.[11]

Sacramentele sunt, astfel, locuri ale celebrării și ale împlinirii alianței. Euharistia este eminamente locul acesta, dar Căsătoria intim legată Euharistiei prezintă o legătură particulară cu alianța. Vechea alianță se exprima prin semnul căsătoriei oamenilor, dar realitatea căsătoriei creștine este locuită și transfigurată prin Noua Alianță. Îndeplinirea Alianței în Euharistie se repercutează în Alianța conjugală. Sacramentul Euharistiei realizează o comuniune în carne care conduce la comuniune în spirit. Ca alianța cu Cristos, alianța conjugală antrenează soții la a trăi în fidelitate, în tandrețe și în iertare și, în același timp, în dreptate și în adevăr. „Căsătoria botezaților devine astfel simbolul real al Noii și Veșnicei Alianțe pecetluite în sângele lui Cristos. Spiritul care răspunde Domnului, le dă o inimă nouă și face bărbatul și femeia capabili de a se iubi cum Cristos ne iubește.”[12]

Aproape de Domnul, ei învață sa se iubească „până la capăt” în dăruire și iertare. Așa cum El însuși trăiește o alianță indisolubilă, ei vor învăța de la El fidelitatea fără cădere față de cuvânt și de viața dăruită lor.[13]

Iubirea între bărbat și femeie devine un simbol al iubirii dintre Cristos și Biserica sa. Soțul și soția se vor inspira din această iubire infinită care arată imensitatea și profunzimea iubirii divine care se jertfește pentru oameni.

> „Supuneți-vă unii altora în frica lui Cristos… căci bărbatul este capul nevestei după cum și Cristos este capul Bisericii, El, Mântuitorul Trupului… bărbaților iubiți-vă nevestele cum a iubit Cristos Biserica și s-a dat pe sine pentru ea pentru ca s-o sfințească după ce

[11] *Ibidem*, p. 161

[12] Ioan Paul II, *Familiaris Consortio*, Exortația Apostolică despre obligațiile familiei creștine în lumea de astăzi, 22 noembrie 1981, Editura Presa Bună, Iași, 1994

[13] ****L'Eucharirtie selon les enseignements de Paul VI et de Jean Paul II*, p.228

a curățit-o prin botezul cu apa după Cuvânt ca să înfățișeze aceasta Biserică, slăvită fără pată, fără zbârcitură sau altceva de felul acesta, ci sfântă și fără prihană… de aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va lipi de nevasta sa și cei doi vor fi un singur trup, vorbesc despre Cristos și Biserică" (Efeseni V, 21–32).[14]

Există o strânsă legătură între Biserică, Euharistie și Căsătorie. Atât Biserica, cât și Euharistia se referă la iubirea lui Dumnezeu pentru oameni. Căsătoria, întrucât este un sacrament, înseamnă alianța lui Cristos cu Biserica, iar Euharistia trimite la unitatea lui Cristos cu Biserica. Biserica este un mister al iubirii. În și prin sacramentul Căsătoriei, iubirea soților este ridicată la nivelul alianței care există între Cristos și Biserică, alianță pe care de fapt o exprimă. În orice sacrament, noi trăim această alianță dintre Dumnezeu și poporul ales. Dar acest legământ este evident mai ales în sacramentul Euharistiei și al Căsătoriei. Noul legământ realizat în Cristos este actualizat în mod vizibil în Euharistie și este exprimat în iubirea conjugală. Biserica este „în Cristos ca un sacrament, adică semn și instrument al unirii intime cu Dumnezeu și al unității întregului neam omenesc".[15] În și prin Biserică, orice om este în comuniune cu Cristos și cu ceilalți oameni. Această unire cu Dumnezeu se realizează în mod vizibil prin cele șapte taine, dar mai ales prin sacramentul Euharistiei în care Cristos este prezent în mod real și ni se dăruiește în întregime. Acesta este punctul maxim al unității lui Cristos cu Biserica, lucru care ne determină într-adevăr să spunem și noi cu Pavel „taina aceasta mare este" (Efeseni V, 32). Această unire dintre Cristos și oameni s-a realizat în misterul crucii, prin care Cristos ne-a dat iubirea și iertarea lui. Putem spune că Euharistia este sacramentul iubirii și al unității.[16]

Paralela între Căsătorie și Euharistie devine și mai evidentă dacă privim Biserica drept Trup și Mireasă a lui Cristos. Ce altceva implică sacramentul Căsătoriei dacă nu un singur trup, un mire și o mireasă? În Euharistie, mirele Cristos se dăruiește Bisericii Mireasă pentru a forma un singur trup cu ea. Singura diferență este că, în taina Euharistiei, nu este vizibilă această unire decât cu ochii credinței, pe când, în taina Căsătoriei, este vizibilă cu ochiul biologic, ceea ce ne duce la afirmația de mai sus – Căsătoria împlinește în mod vizibil unirea ce se realizează în Euharistie.

Imaginea lui Cristos ca *Mire* apare în Sfânta Scriptură în următoarele texte: Matei IX, 15 „Se pot jeli nuntașii câtă vreme este mirele cu ei? Vor veni zile când mirele va fi luat de la ei și atunci vor jeli"; Matei XXII, 1–14 pilda nunții fiului de Împărat; Matei XXV, 1–13 pilda fecioarelor înțelepte; Marcu II, 19, Ioan III, 28–29 „cine are mireasă este mire"; Apocalipsă XIX, 7–8; Apocalipsă XXI, 2.[17]

---

[14] *Ibidem*, p.33
[15] *Lumen Gentium* 1
[16] Jean-Yves Brachet, *Taina cea mare*, Casa de editură "Viața creștină", Cluj-Napoca, 1999, p. 52
[17] *Ibidem*, p. 54

Prin și în Căsătorie, soții formează o *comunitate de iubire*.[18] Această iubire implică o alegere liberă și reciprocă. Prin trup, dăruirea personală poate fi exprimată într-un mod unic. Scopul căsătoriei este această iubire între cei doi și în același timp procrearea. Legătura în Căsătorie este un semn al alianței lui Cristos cu Biserica. Precum Cristos a iubit Biserica până la sfârșit (Ioan XXI, 1), tot așa soții se iubesc într-o dăruire totală. Dăruirea lui Cristos cere un răspuns din partea Bisericii (la fel din partea a soților), implică fidelitate. La fel ca în Căsătorie, cooperarea dintre Cristos și Biserică în iubire este deschisă spre fecunditate: fiii lui Dumnezeu, fii cu Fiul Unul Născut, sunt născuți în și prin Biserică când aceasta le dă botezul. Nu pot să nu fac o paranteză la acest punct. Fecunditatea Bisericii este una simbolică, pe când cea rezultată din Căsătorie este una vizibilă, reală. Fecunditatea Bisericii se exprimă printr-un sacrament, sacramentul în sine arată printr-o formă materială vizibilă o realitate invizibilă, iar fecunditatea Căsătoriei se exprimă dând naștere unei ființe noi. Ceea ce concepe familia, Biserica desăvârșește. În aceste condiții, legătura dintre ele este foarte evidentă. Ne putem întreba atunci de ce nu a fost de ajuns un singur sacrament și a fost nevoie de două, dacă exprimă același lucru. Așa cum am spus mai sus, deși sunt strâns legate între ele, totuși sunt distincte și se condiționează unul pe altul. De exemplu, dacă nu ar fi familia care să nască copii, Biserica pe cine ar boteza? Sau, dacă ar fi familii care să dea naștere fiilor, dar Biserica nu ar exista cum ar mai deveni ei fiii lui Dumnezeu? Este, așadar, evidentă interrelaționarea și condiționarea dintre Căsătorie-Biserică-Euharistie.

Revenind la răspunsul pe care fiecare credincios trebuie să-l dea dăruirii lui Cristos, acesta se exprimă într-un mod unic prin participarea la misterul Euharistiei și în mod special prin participarea la Împărtășanie. Caracteristic Noului Legământ este că suntem prieteni ai lui Cristos „v-am numit pe voi prieteni" (Ioan XV, 15). Această prietenie și comuniune cu Cristos „se face trup", devine vizibilă când omul se împărtășește cu cinstitul și sfântul trup și sânge al Mântuitorului. Această comuniune cu Cristos implică unirea între credincioși. Astfel, Euharistia va fi hrană pentru comuniunea dintre Cristos și soți, și hrană pentru comuniunea dintre soți în Cristos.[19]

Într-adevăr, iubirea soților și Căsătoria lor este ridicată la demnitatea de sacrament. Așadar, Căsătoria este mai mult decât semnul iubirii dintre Cristos și Biserică, implică o adevărată participare la această alianță: „Autentica iubire conjugală este asumată prin iubirea dumnezeiască și este călăuzită și îmbogățită de puterea răs-

[18] *Gaudium et Spes* 47
[19] Jean-Yves Brachet, *op. cit.*, p. 55

cumpărătoare a Bisericii să fie realmente duși la Dumnezeu, să fie ajutați și încurajați în misiunea lor sublimă de tată și mamă”.[20]

Alianța bogată care există între Cristos și Biserică îmbogățește legătura soților între ei și cea a fiecăruia cu Cristos. Mântuitorul a sfințit această stare de viață prin faptul că a ridicat-o la nivelul iubirii lui pentru Biserică. Iubirea dumnezeiască are două dimensiuni, care nu se pot separa una de cealaltă, și anume: iubirea lui Dumnezeu și cea de aproapele. Aceste două dimensiuni se regăsesc și în căsătorie: soții se iubesc și fiecare îl iubește pe Dumnezeu. Mai precis, se iubesc în lumina iubirii lor pentru Cristos. Și aici este adevărat ce spune sfântul Ioan în prima sa scrisoare: „Dacă spune cineva: iubesc pe Dumnezeu, iar pe fratele său îl urăște, mincinos este! Pentru că cel ce nu iubește pe fratele său, pe care l-a văzut, pe Dumnezeu, pe care nu l-a văzut nu poate să-l iubească”. (I Ioan IV, 20).

În taina Euharistiei, credinciosul îl primește pe Cristos și i se dăruiește. Comuniunea cu Cristos este izvorul comuniunii cu aproapele și al fecundității. Într-adevăr, „Eu v-am ales pe voi și v-am rânduit să mergeți și roadă să aduceți, și roada voastră să rămână ca Tatăl să vă dea orice-i veți cere în numele meu. Aceasta vă poruncesc: Să vă iubiți unul pe altul!” (Ioan XV, 16–17). Biserica răspunde la inițiativa lui Cristos prin celebrarea euharistică. Dăruirea trupească o manifestă și o exprimă pe cea sufletească-interioară și trupească-vizibilă la celebrarea euharistică. Primirea Euharistiei, împărtășania este deschisă spre fecunditate și anume spre o iubire și dăruire zilnică mai profundă, spre iertarea frățească. Soții primesc în sacramentul Căsătoriei și în Euharistie confirmare și îmbogățire în ceea ce privește misiunea lor ca soți și părinți. „Cristos Domnul a copleșit cu binecuvântări această iubire cu multe aspecte, născute din izvorul divin al dragostei și constituită după modelul unirii Lui cu Biserica. Într-adevăr, după cum Dumnezeu I-a ieșit odinioară în întâmpinare poporului său cu un legământ de iubire și fidelitate, tot astfel, acum, Mântuitorul și Mirele Bisericii iese în întâmpinarea soților creștini prin sacramentul Căsătoriei. Mai mult, El rămâne cu ei pentru ca așa cum El însuși a iubit Biserica și s-a dat pe sine pentru Ea, tot astfel și soții prin dăruire reciprocă să se iubească unul pe altul în fidelitate perpetuă” (GS, 48).

Familia se bazează pe căsătorie și se dezvoltă prin primirea copiilor. Astfel, viața conjugală se deschide spre o viață familială, soții devin părinți: „Din această unire (a soților) provine familia, din care se nasc noi membri ai societății umane, care prin harul Spiritului Sfânt sunt ridicați prin Botez la starea de fii ai lui Dumnezeu, pentru a perpetua de-a lungul veacurilor poporul lui Dumnezeu, în ceea ce s-ar putea numi Biserica familială, părinții trebuie să fie pentru copiii lor, prin cuvânt și

[20] *Gaudium et Spes* 48

exemplu, primii vestitori ai credinței și să vegheze la vocația proprie a fiecăruia acordând atenție specială vieții sacre". (LG, 11).[21]

Fecunditatea este un element esențial în și pentru viața Bisericii: „Drept aceea, mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Spiritului Sfânt, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă și iată eu cu voi sunt în toate zilele până la sfârșitul veacului. Amin." (Matei XXVIII, 19–20).

Biserica este văzută ca scadența/sfârșitul alianței copleșită de darul lui Dumnezeu, ea este soția iubită și fecundă care generează noi copii până la sfârșitul vremii. Fiind „sacramentul universal al mântuirii", ea va conduce puțin câte puțin umanitatea anunțată de Cuvânt și, prin sacramente, la trăirea din plin a darului lui Dumnezeu în alianța care este oferită.[22]

> „În darul euharistic al carității, familia creștină găsește fundamentul și sufletul comuniunii și al misiunii sale. Pâinea euharistică face din diferiții membri ai comunității familiale un singur trup și în același timp îi hrănește dinamismul misionar și apostolic".[23]

Când Isus trimite pentru prima dată pe discipolii săi să anunțe vestea cea bună, El îi trimite în misiune doi câte doi. Tot astfel și soții sunt trimiși în cuplu, ca urmare a sacramentului care i-a făcut soț și soție, făcându-i în același timp martori ai lui Cristos Răstignit și Înviat. În acest sacrament în calitatea de creștini, ei primesc o nouă demnitate: demnitatea de soț și soție și o nouă misiune, cea de a lua parte la misiunea întregului popor al lui Dumnezeu și care în diverse maniere se înscrie în tripla misiune a lui Cristos însuși. Ei trebuie să îndeplinească această misiune de-a lungul întregii lor vieți și să o realizeze prin mărturia vieții lor. [24]

Sacramentul alianței, Biserica domestică care este căminul va trăi intens comuniunea, o comuniune deloc retrasă în intimism, ci total deschisă misiunii. Celula Bisericii este deschisă altor comunități, familia creștină nu este o capelă închisă. Din această cauză, trebuie să avem grijă a munci în comuniune strânsă cu episcopii și păstorii Bisericii noastre. Vocația de a boteza a Bisericii începe printr-un dar generos al vieții. Ea se continuă în activitățile multiple pe care fiecare cuplu le poate conduce după vocația sa proprie, de la cateheză la animare liturgică sau în acțiune apostolică sub toate formele sale.[25] Fiecare cămin va învăța să-și discearnă vocația sa proprie în conformitate cu preferințele sale, talentele sale și posibilitățile sale, cu nevoile și chemările Bisericii și ale lumii. Această lume îmbătrânită nu mai crede

[21] Jean-Yves Brachet, *op. cit.*, p. 56
[22] *** *L'Eucharirtie selon les enseignements de Paul VI et de Jean Paul II*, p. 226
[23] *Familiaris Consortio* 57
[24] *** *La famille*, Ce que dit le Pape, textes chiosis par les moines de l'Abbaye de Solesmes, Ed. Le Sarment Fayard, Solesmes, 1995, p. 50
[25] Antonio Maria Sicari, *Cateheză despre căsătorie, pentru logodnici și soți*, Târgu-Lăpuș, Editura Galaxia Gutenberg, 2004, p. 118

în viață, iubire, fidelitate și iertare. Este nevoie de semnele Alianței Noi și Eterne care-i revelează iubirea autentică și fidelitatea până la cruce și la bucuria vieții și forța iertării. Trebuie să învățăm din nou prețul unui cuvânt dat și ținut, într-o viață oferită. Prin fidelitatea soților se întrevede fidelitatea lui Dumnezeu cel viu.[26]

> „Astfel familia creștină fiind născută din căsătorie, care este imagine și împărtășire a legământului de iubire dintre Cristos și Biserică, va face vizibilă tuturor prezența vie a Mântuitorului în lume și natura autentică Bisericii, atât prin iubirea, rodnicia generoasă, unirea și fidelitatea soților, cât și prin colaborarea plină de dragoste dintre membrii ei."[27]

Atât în Biserică, cât și în Euharistie și în Căsătorie, comuniunea conduce la unitate care implică o unitate trupească deschisă spre fecunditate. Euharistia și Căsătoria, ca misterul Bisericii, tocmai pentru că sunt sacramente în Biserică și ale Bisericii, implică comuniune, unitate și fecunditate.

---

[26] ****L'Eucharirtie selon les enseignements de Paul VI et de Jean Paul II*, p. 232
[27] *Gaudium et Spes* 48

Sozialdienst Priesterseminaristen mit der Waisenkinder und Jugendliche in der Diözese Lemberg

Mykhaylo ***PLOTSIDEM****

Rezumat: ***Serviciul social cu orfanii și tinerii al seminariștilor din Eparhia Lviv***. Activitatea socială a seminariștilor cu orfanii și tinerii în dieceza de Lviv. Studiul reprezintă concluziile personale după implicarea concretă în pastorația orfanilor, în scopul dezvoltării teologiei morale după criterii metodologice științifice obiective care pot contribui la o acțiune eclezială eficientă în domeniul teologiei pastorale. Cauzele care conduc la abandonul copiilor sunt legate de situația familiilor care se confruntă cu sărăcia, violența, drogo-dependența, alcoolismul și alte situații care conduc la precaritate socio-economică. O primă acțiune se impune în domeniul asistenței sociale a acestor familii și la educarea tinerilor. După Sinodul Episcopilor din Biserica Ucraineană din anul 1992, s-a ajuns la redeschiderea Seminarului din Lviv suprimat de puterea sovietică după război, în anul 1994 și transformat în anul 2002 în Universitatea Catolică Ucraineană, cu această ocazie deschizându-se noi direcții de cercetare și de orientare a acțiunilor pastorale. Un rol important îl ocupă practica pedagogică și participarea la diferitele acțiuni inițiate de Academia Teologică din Lviv, precum și implicarea concretă în pastorația militarilor, a internatelor școlare, a mediului carceral, acțiuni care pregătesc viitorii preoți și persoane dedicate serviciilor sociale susținute de Biserică. În spiritul teologiei secolului XXI, se urmărește cooperarea dintre laici și capelani în toate domeniile de acțiune eclezială, teologia pastorală punând bazele teoretice implicării concrete în transformarea lumii și eradicarea tuturor situațiilor de precaritate conform idealurilor evanghelice.

Cuvinte cheie: Biserica Greco-Catolică Ucraineană, capelani, laici, pastorație, teologie morală, teologie pastorală.
Keywords: Ukrainian Greco-Catholic Church, chaplains, laity, pastoral, moral theology, pastoral theology.

Vorwort

Die Situation der Waisenkinder, ihre seelsorgische Betreuung und pastorale Praxis in solchen Anstalten hat mich mit diesen Thema beschäftigt.

Ich habe fast drei Jahre in einem Internat selber als Priesterseminarist die Pastoral-praxis gemacht. In dieser Zeit habe ich Waisenkinder persönlich kennen gelernt, und

* *Ukrainian Catholic University*, Lviv.

jene praktischen Erfahrungen gesammelt, die mich zur wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Waisenseelsorge angeregt haben. Die traurigen Lebensgeschichte von Waisen, ihre Hilflosigkeit und Ohnmacht und auch Unsicherheit im Umgang mit dem fremden Welt ließen mich nicht in Ruhe. Nach dem Gespräch mit Waisenkinder habe ich immer gedacht, welcher moraltheologischen Beitrag in diesem Kontext der Seelsorge bringen könnte. Eigentlich diese Motivation hat mich teilweise meines Thema erwählen geholfen.

1. Einleitung

Es war also nicht nur persönliche, aber auch wissenschaftliche Gründe für das Schreiben der Bericht über Waisenseelsorge. Weil die Sorge um die Rechte der Kinder eine wichtige Entwicklung im 20. und 21. Jahrhundert ist. Große Teile der heutigen Weltgesellschaft machen sich den Schutz der Kinderrechte zur Aufgabe.

Den Statistiken des Instituts für Familienforschung zufolge verliert die Institution der Familie und Ehe in der Ukraine immer mehr von ihren sozial-geistigen Werten und Funktionen.

Dazu kommen noch folgende Gründe: Familienkonflikte, gesellschaftliche Missstände, d.h.(Verarmung, Drogensucht, Kriminalität, Alkoholismus u.a.).

Begleiterscheinungen: Steigerung der ehelichen Untreue und elterlicher Verantwortungslosigkeit gegenüber den eigenen Kindern, die mit einem neuen sozialen Phänomen, der Massenauswanderung eines oder beider Elternteile, leben müssen. Dies führt zur Verwahrlosung der zurückgelassenen Kinder, die immer mehr zu Straßenkindern werden.

2. Ziel meines Berichts

Es ist das Ziel meiner Bericht, die Hauptursachen der Situation zu erforschen, in der ukrainische Waisenkinder leben; die realen Probleme der Waisenkinder und die der Elternsorge entzogenen Kinder, die in Heimen aufwachsen, zu erläutern, und auch die Aufmerksamkeit der Gesellschaft für diese Probleme zu sensibilisieren. Die Erforschung und öffentliche Thematisierung der Problematik erhöhen das Interesse für eine Adoption der Waisen in der Ukraine und über ihre Grenzen hinaus. Dieser Artikel soll einen kleinen Beitrag zu einer ersten Bewusstmachung des Problems leisten.

3. Von der Aufgabe der Erziehung

Die Fruchtbarkeit der ehelichen Liebe beschränkt sich aber nicht allein auf die Zeugung, auch wenn diese in ihrer spezifisch menschlichen Dimension verstanden und

angezielt wird. Sie wird noch weiter und reicher durch all die Früchte sittlichen, geistigen und übernatürlichen Lebens, die Vater und Mutter ihren Kindern und durch ihre Kinder der Kirche und der Welt zu schenken berufen sind[1]. Liebe und Verantwortlichkeit spielen dabei eine gleichrangige Rolle. Diese gilt es für den Gatten zu übernehmen, aber auch für die Kinder. „Pflege und Erziehung der Kinder sind das natürliche Recht der Eltern und die zuvörderst ihnen obliegende Pflicht”[2]. Dabei steht die Aufgabe der Erziehung vorrangig der Familie zu. Der Staat und die Kirche soll subsidiär nur schützen, fördern und ergänzen, ohne des Erziehungsmonopol zu beanspruchen[3]. Auch in Familiaris consortio lerht der Papst Johannes Paulus II.:

> „Das Recht und die Pflicht der Eltern zur Erziehung sind als wesentlich zu bezeichnen, da sie mit der Weitergabe des menschlichen Lebens verbunden sind; als unabgeleitet und ursprünglich, verglichen mit der Erziehungsaufgabe anderer, aufgrund der Einzigartigkeit der Beziehung, die zwischen Eltern und Kindern besteht; als unersetzlich und unveräußerlich, weshalb sie anderen nicht völlig übertragen noch von anderen in Beschlag genommen werden können.” [4].

Das bedeutete, dass die Eltern, die ihren Kindern das Leben schenkten, die überaus schwere Verpflichtung zur Kindererziehung haben.

Die Erziehungsaufgabe verlangt, daß die christlichen Eltern den Kindern all das vermitteln, was für die stufenweise Reifung ihrer Persönlichkeit in christlicher und kirchlicher Hinsicht notwendig ist. Sie werden also den weiter oben angeführten erzieherischen Leitlinien folgen und sich bemühen, den Kindern aufzuzeigen, zu welcher Tiefe und welchem Reichtum der Glaube und die Liebe zu Jesus Christus sie zu führen vermögen. Ferner wird das Bewußtsein, daß der Herr ihnen das Heranwachsen eines Gotteskindes, eines Bruders, einer Schwester Christi, eines Tempels des Heiligen Geistes, eines Gliedes der Kirche anvertraut, die christlichen Eltern in ihrer Aufgabe bestärken, in der Seele ihrer Kinder das Geschenk der göttlichen Gnade zu festigen[5].

In der Erziehung formt die Familie den Menschen und führt ihn in all seinen Dimensionen, einschließlich der sozialen, zur Fülle seiner Würde. Indem sie ihren Erziehungsauftrag erfüllt, trägt die Familie zum Gemeinwohl bei und bildet die erste Schule der sozialen Tugenden, auf die alle Gesellschaften angewiesen sind[6].

---

[1] Vgl.: Familiaris consortio, 28.
[2] Vgl.: Hartmann B. Werte und normen in der Familie und ihre Bedeutung für die Erziehung. GRIN Verlag, 2003, s.7.
[3] Vgl.: LG, 94.
[4] Vgl.: Familiaris consortio, 36.
[5] Vgl. Johannes Paul II., Ap. Schr. Familiaris consortio, 39.
[6] Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Erkl. Gravissimum educationis, 3: AAS 58 (1966) 731–732; Id., Pastoralkonst. Gaudium et spes, 52: AAS 58 (1966) 1073–1074; Johannes Paul II., Ap. Schr. Familiaris consortio, 37: AAS 74 (1982) 127–129; Katechismus der Katholischen Kirche, 1653. 2228.

Eine wichtige und bedeutende Aufgabe in der Familie ist die in Freiheit und Verantwortung übernommene Erziehung der Kinder. Die Familie hilft den Personen, in der Freiheit und in der Verantwortung zu wachsen, was für die Übernahme aller Arten von Aufgaben in der Gesellschaft die unverzichtbare Voraussetzung ist. In der Erziehung werden ihnen überdies Werte zur Aneignung vermittelt, die für jeden freien, ehrbaren und verantwortungsbewussten Bürger grundlegend sind[7].

Eine gute Erziehung erscheint dann gewährleistet zu sein, „wenn die Kinder – zum Dialog, zur Begegnung, zur Gesellschaftlichkeit, zur Gesetzestreue, zur Solidarität und zum Frieden hingeführt werden, indem sie lernen, die grundlegenden Tugenden der Gerechtigkeit und der Liebe zu üben[8].

4. Zum Recht der Kindererziehung

Zur Erhaltung der persönlichen Würde des Kindes ist es für die Familie als einer Gemeinschaft von Personen besonders wichtig, den Kindern ihre ganze Aufmerksamkeit zu schenken. „Das gilt für jedes Kind, gewinnt aber eine besondere Dringlichkeit wenn das Kind noch klein und hilflos ist, krank, leidend oder behindert”[9].

Aus dem Recht der Kindererziehung entsteht gleichwohl die Pflicht der Eltern

> „die Annahme, Liebe, Wertschätzung, vielfältige und gemeinsame – materielle, affektive, erzieherische, spirituelle – Hilfen für jedes Kind zu geben. So können die Kinder heranwachsen und zunehmen an Weisheit und Gefallen finden bei Gott und den Menschen (Vgl. Lk 2,52) und werden ihren wertvollen Beitrag zum Aufbau der Familiengemeinschaft und zur Heiligung der Eltern leisten” (Vgl. Gaudium et Spes, 48)[10].

Zu diesem Themenbereich wird ausgeführt, dass die Eltern nicht die einzigen Erzieher ihrer Kinder seien: „Die soziale Dimension des Menschen, zivil und kirchlich gesehen, verlangt und bedingt von sich aus ein umfassenderes, gegliedertes Werk als Ergebnis der geordneten Zusammenarbeit verschiedener Erziehungsinstanzen. Diese Instanzen sind alle notwendig, wenn auch jede einzelne nach der jeweiligen Kompetenz ihren speziellen Beitrag leisten kann und muß (*Gravissimum educationis*, 3)[11].” D.h. die Erziehung in Zusammenarbeit mit zivilen und kirchlichen Organisationen zu koordinieren sein.

---

[7]Vgl. Johannes Paul II., Ap. Schr. Familiaris consortio, 43: AAS 74 (1982) 134–135.
[8] (1982) Vgl.: Ebd. S. 134–135.
[9] Vgl. Johannes Paul II., Ap. Schr. Familiaris consortio, 26.
[10] Vgl.: Ebd., 26.
[11] Vgl. Johannes Paul II., Ap. Schr. Familiaris consortio, 40.

5. Sozialdienst und Ausbildung in der UGKK

In den neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts wird auserhalb von Lemberg in Rudno, ein geistliches Priesterseminar eröffnet, in dem Seminaristen während der Ausbildung ein Praktikum im Sozialdienst machen können. Unter der Leitung der Dozenten, die sich mit der diakonischen Ausbildung der Seminaristen beschäftigen, haben die Seminaristen auch Pastoralpraxis in verschiedenen geschlossenen Anstalten (Waisenheim, Gefängnis, Krankenhäuser, Internaten usw.). So hat die UGKK mit der Ausbildung der Sozialdienste angefangen.

6. Die Gründung der UKU(Ukrainischen Katholischen Universität)

Im Mai 1992 tagte erstmals wieder eine Synode der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Bischöfe in Lviv (Lemberg), konnte 1994 auch die von den Sowjets geschlossene Theologische Akademie in Lviv wieder eröffnet werden. Im September des gleichen Jahres wurde die Akademie offiziell eröffnet. Nach der Annahme von Studenten und den ersten zwei Unterrichtsjahren begann die Akademie an ihrer Akkreditierung zu arbeiten. Und schon 1998 wurde die Akademie eine anerkannte Institution katholischer Bildung. Das Bakkalaureat in Theologie, welches 1999 zum ersten Mal an Studenten vergeben wurde, wird von allen katholischen und vielen nicht-katholischen Bildungseinrichtungen der Welt anerkannt.

Der Gründung der Ukrainischen Katholischen Universität (UKU) am 28. Juni 2002 gingen die beinahe ein Jahrhundert währenden Bemühungen der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche sowie ukrainischer Wissenschaftler veraus, eine höhere Bildungseinrichtung zu institutionalisieren, welche auf christlicher Geistlichkeit, Kultur und Weltanschauung basiert. Diese sollte das Potential mit sich bringen, zu einem wissenschaftlichen Zentrum von Bedeutung zu werden, sowie den Platz des ökumenischen Dialogs und des Verständnisses als der Ukraine einzunehmen.

Die Geschichte des 20. Jahrhunderts war für die Christen der Ukraine eine schwere: Verfolgungen, Kriege, Deportationen, Glaubensverbot, Schmerz und Leiden bedeuteten eine schwere Bürde für Millionen von Menschen. Die Gründung der UKU ist auch Frucht ihrer Gebete. Unter den neuen Märtyrern der Kiever Kirche, welche Papst Johannes Paul II. während seiner Reise in die Ukraine selig sprach, sind sieben ehemalige Dozenten und Studenten der theologischen Akademie, in deren Erbe heute die UKU existiert[12].

---

[12] http://ucu.edu.ua/de/uber-uns/geschichte/, (Zugriff am 07.06.2013).

Das geistliche Leben nimmt in der Universitätsgemeinschaft eine bedeutende Rolle ein. Es wird von der Abteilung für geistliche und pastorale Angelegenheiten koordiniert.

Die verschiedenen Aktivitäten und Veranstaltungen verfolgen folgende Ziele:

- Sie sollen die Universitätsgemeinschaft durch tägliche Liturgien, regelmäßige Besinnungstage sowie andere Aktivitäten zusammenführen.
- Die Studenten und Mitarbeiter werden ermutigt, sich in soziale Projekte einzubringen (z.B. die Studentenorganisation „Echos”, Glaube und Licht, Caritas, Malteser).
- Die ständige Präsenz eines Ansprechpartners in Glaubensfragen.

Derzeit sind an der Universität zehn Priester beschäftigt. Darüber hinaus engagieren sich zahlreiche Kirchenmitglieder.

Der Gründung der Ukrainischen Katholischen Universität gab den Priesterseminaristen die Gelegenheit dort zu studieren. Ab 2002 war jeder Seminarist, der im Priesterseminar studierte, automatisch Student der UKU. Für die Seminaristen ist die wissenschaftliche Ausbildung an der theologischen Fakultät der UKU und die geistlich-persönliche Bildung im Priesterseminar.

7. Pastoral – pädagogische Praxis der Priesterseminaristen

Die Priesterausbildung ist eine Angelegenheit eigener Art und muss ihren internen Raum besitzen. Aber ebenso ist sie ein geistlicher Vorgang inmitten der Welt und der Diözese. Der Anteil der außerwissenschaftlichen Bildung ist in der Priestererziehung groß und wichtig. Die Seminarausbildung ist nicht Ergänzung des wissenschaftlichen Theologiestudiums, noch ist das Studium ein Anhängsel des Seminarlebens. Priesterseminar und theologische Fakultät stellen je für ihren Bereich einen großen, in gewissem Sinne totalen Anspruch. Beide Bereiche helfen der Einheit des Berufsziels, indem sie sich der wissenschaftlichen und der geistlich-priesterlichen Ausbildung widmen.

Normalerweise dauert das Studium im Priesterseminar sieben Jahren. Drei Jahre studieren Seminaristen Philosophie, und vier Jahre Theologie. Das letzte Jahr im Priesterseminar ist der pastoral-pädagogischen Praxis gewidmet.

Die pädagogische Praxis findet für die Seminaristen an den Universitäten und Hochschulen Lembergs statt. Solche pädagogische Erfahrung ist sehr hilfreich für Priester, die als Kapläne mit Jugendlichen(besonders mit Jugendorganisationen und mit Studenten der Uni) arbeiten.

Die pastorale Praxis oder der Sozialdienst hat unterschiedliche Formen der Tätigkeit in verschiedenen Bereichen des kirchlichen Lebens.

Zuerst haben die Seminaristen Kathechese in der bestimmten Pfarrei, wo sie helfen die Kinder zur ersten Kommunion vorzubereiten. Die Seminaristen helfen auch bei der Ehevorbereitung.

Diakonische Tätigkeiten in den Pfarrgemeinden sind unterschiedlich; erstens der spontane Typus, der dadurch gekennzeichnet ist, den Obdachlosen zu helfen. Seminaristen zusammen mit den Gläubigen, wo sie pastorale Praxis machen, sammeln an der Pfarrei Lebensmittel, Kleidung und Waschmittel und teilen diese später unter bedürftige Menschen aus. Priesterseminaristen fangen mit Hilfe der Gemeinde eine Initiative an und versuchen überall, die benötigten Mittel zu finden, um diesen Sozialdienst zu organisieren. Charakteristisch für derartige Aktivität der Priesterseminaristen ist, dass man kaum selbst über Mittel verfügt, sondern andere bittet, der Gemeinde die Sozialdienst Tätigkeit zu ermöglichen. So wurde mit der Initiative UGKK, der Seminaristen und der Gemeinde im Jahr 2007 eine Organisation „Hütte" für Obdachlose gegründet. Bis jetzt machen die Priesterseminaristen dort Sozialarbeit. Seminaristen sind auch tätig bei der Organisation Glaube und Licht[13]. Sie kümmern sich besonders um Menschen mit einer geistigen Behinderung.

8. Militär- und Gefängnisseelsorge

Der Umzug des Großerzbischofs, Kardinal Lubomyr Husar und der Administration des Patriarchates nach Kyiw gab den Anstoß zu einer neuen Entwicklung in unserer Kirche, die an die Mitarbeit mit den staatlichen Verwaltungsorganen anknüpft und zur Zusammenarbeit mit anderen Konfessionen einlädt. Eine dieser neuen Aufgaben ist die neu gegründete Abteilung der Seelsorge in den Staatsinstitutionen der Ukraine, die am 3. Oktober 2006 von den Vertretern dieser Ministerien offiziell bekannt gegeben wurde. Das Hauptziel dieser Abteilung besteht in der effektiven Zusammenarbeit der Kirche mit den Staatsinstitutionen der Ukraine im Hinblick auf die Seelsorge, obwohl der Verfassung zufolge eigentlich die Kirche vom Staat, sowie auch der Staat von der Kirche unabhängig ist.

Jedoch dient diese Zusammenarbeit einem spirituellen Wachstum der Christen und der Gefangenen, weil sie eine gute Quelle der Unterstützung und eine Wiederbelebung ihrer geistlichen Kräfte ist. Die Erfahrung zeigt einen erheblich positiven Einfluss dieses Dienstes der Kirche für Staat und Gesellschaft. Zurzeit geht diese neue Tätigkeit der Kirche in der Ukraine durch eine Periode der Entwicklung. Heutzutage sind über 40 Priester und Seminaristen UGKK als Militär- und Gefängnisseelsorge tätig. Zu

[13] Glaube und Licht ist eine Anfang der 70er Jahre von Jean Vanier in Frankreich gegründete, internationale Bewegung, in deren Zentrum Personen mit einer geistigen Behinderung, deren Familien und Freunde stehen.

den wichtigen Aufgabe der Militär- und Gefängnisseelsorge gehören Gottesdienstfeiern. Diese helfen den Teilnehmern geistlich zu wachsen und unterstützen ihre Moral und die ihrer Familien.

Dies ist auch Grundlage und Hauptziel für die Kapläne der UGKK, die in geschlossenen Anstalten arbeiten: mit dem Gottes Wort einen guten Beitrag leisten.

9. Pastoralarbeit im Internat

Priesterseminaristen organisieren immer die traditionelle jährliche Veranstaltung "Der Heilige Nikolaus besucht die Waisenkinder". Waisenkinder schreiben Briefe an den Heiligen Nikolaus, in denen sie um wunderbare Geschenke bitten. Aus den Wunschzetteln kann man herauslesen, wie die Kinder leben, wie ihre Vorstellung über die Welt aussieht und was sie stört. Kinder schreiben liebend gerne über ihre Vorlieben, ihre Lieblingsschulfächer, ihre Träume und über ihre besonderen Fähigkeiten.

Alle Briefe an den Heiligen Nikolaus werden unter den Glaübigen, Verwandten und Bekannten und der Umgebung von den Priesterseminaristen verteilt. Seminaristen ermutigen die Glaübigen, nicht nur Geschenke zu besorgen sondern auch einige schöne Worte an die Kinder als Antwort vom Heiligen Nikolaus zu schreiben.

Die pädagogische und pastorale Praxis hilft Seminaristen diesen Bereich der seelsorgerischen Arbeit zu wählen, mit dem sie sich nach dem Studium beschäftigen können. Viele Seminaristen arbeiten nach der Priesterweihe in verschiedenen staatlichen und kirchlichen Institutionen als Kapläne oder Seelsorger. Leider haben viele von ihnen keine richtige seelsorgerische Ausbildung. Deswegen wurde in der Diözese von Lemberg „die Abteilung für religiös-moralische Ausbildung und Sozialdienst" eröffnet. Hier sollen alle Priester, die als Seelsorger oder Kaplane in staatlich-kirchlichen Institutionen arbeiten möchten, Ausbildung machen. Dabei ist es nötig den Gehalt des Pastoralbegriffs zu erfassen und innerhalb einer "Pastoral der Berufung" zu vertiefen.

In diesem Sinne sind die Anstößе des II. Vatikanischen Konzils maßgeblich. Es hat das bis dahin einseitig auf klerikales Handeln gerichtete und tendenziell autoritär gefasste Pastoralverständnis sowie die Verortung der Kirche in der Gegenwart grundlegend zu erneuern versucht. Bildeten die Dichotomien von Kirche und Welt, Dogma und Geschichte, Natur und Übernatur noch die scheinbar unüberwindlichen Vorgaben des letzten Konzils, so darf gerade die Überwindung dieser vermeintlichen Gegensatzpaare als dessen vielleicht größter Ertrag angesehen werden. H.-J. Sander würdigt die Pastoralkonstitution als "das postmoderne Dokument des Konzils", "denn durch Gaudium et spes wechselt die für die Moderne typische Gegnerschaft von Kirche und Welt von heute. [...] Gaudium et spes arbeitet anstelle des Gegensatzes von Kirche und Welt mit dem Kontrast von Glaube und Zeit; es begreift die Kirche,

das Volk Gottes, aus der Perspektive der anderen, weil sie selbst zu ihnen gehört. Es nimmt die Zeit nicht länger als monolithische Welt, sondern als pluralen Prozeß wahr, in dem Menschen um ihr Menschsein auf ganz unterschiedliche Weise ringen[14]."

> „Nach „Gaudium et spes" sind alle Gläubigen die Subjekte des pastoralen Handelns, welches sich seinerseits nicht nur auf die entsprechenden Handlungen nach innen zum Aufbau der Gemeinde bezieht, sondern auch nach außen zugunsten eines vom Evangelium bestimmten Umgangs mit der „Umwelt", also mit jenen Bereichen, Gesellschaften, Sozialformen und Menschen, die nicht zur Kirche gehören, in denen bzw. mit denen sie aber existiert. […] Mit dieser „Demokratisierung" des Hirten auf der Basis aller Gläubigen und mit dieser Ausweitung des Begriffes für kirchliches Handeln ad intra und ad extra konstituiert sich die Pastoral relativ neu als jeweilige insgesamte Konkretisierung der Kirche in einem bestimmten Kontext"[15].

Diese Deutung gegenwärtiger Pastoral als uneingelösten Anspruch des Konzils bezieht sich auf die Kooperation aller Menschen- Gläubigen-Laien und Klerus. Dies ist Aufgabe der gesamten Kirche und all ihr Glieder.

10. Fazit

Um den bisher beschriebenen Entwurf verfolgen und verwirklichen zu können, habe ich zuerst dazu die allgemeinen Ursachen der sozial-politischen Erschütterungen in der Ukraine darstellen.

Im weiteren brachte ich wichtige und hilfreiche Aspekte aus der Enzyklika Familiaris consortio von Papst Johannes Paulus II. für die Probleme der Ehe und Familie. Dies leistet unter anderem einen moralischen Beitrag zum Problem der Familien in der Ukraine.

Der Gründung der Ukrainischen Katholischen Universität (UKU) am 28. Juni 2002 gab den Priesterseminaristen die Gelegenheit dort zu studieren. Die pädagogische Praxis findet für die Seminaristen an den Universitäten und Hochschulen Lembergs statt. Solche pädagogische Erfahrung ist sehr hilfreich für Priester, die als Kaplane mit Jugendlichen (besonders mit Jugendorganisationen und mit Studenten der Uni) arbeiten.

Die pastorale Praxis hat unterschiedliche Formen in verschiedenen Bereichen des kirchlichen Lebens: Katechese und Vorbereitung der Kinder zur ersten Kommunion; Ehevorbereitung; diakonische Tätigkeiten in den Pfarrgemeinden, z. B. den Obdachlosen zu helfen.

---

[14] Vgl.: Sander H.-J. Die Zeichen der Zeit, s. 85–88, in: Ulrich Feeser-Lichterfeld: Berufung: Eine praktisch-theologische Studie zur Revitalisierung einer pastoralen Grunddimension, Münster, 2005, s. 343–344.

[15] Vgl.: Ulrich Feeser-Lichterfeld: Berufung: Eine praktisch-theologische Studie zur Revitalisierung einer pastoralen Grunddimension, Münster, 2005, s. 345.

Die Seminaristen und Priester, die als Kapläne sind in verschiedenen Bereichen des staatlichen Lebens tätig: Militär- und Gefängnisseelsorge; bei der Organisation Glaube und Licht[16]; Pastoralarbeit in Internaten. Es gibt mehrere Waiseninstitutionen, wo die Kapläne unserer Kirche tätig sind, aber in Bezug auf meiner Bericht habe ich nur die Institution der Betreuung von Waisen als Beispiel kirchlich-staatlicher Arbeit bzw. Kooperation zwischen Laienarbeit und Kaplanen in der Diözese Lemberg dargestellt.

[16] „Glaube und Licht“ ist eine Anfang der 70er Jahre von Jean Vanier in Frankreich gegründete, internationale Bewegung, in dessen Zentrum Personen mit einer geistigen Behinderung, deren Familien und Freunde stehen.

Cultură *versus* civilizație
(o privire retrospectivă)

Ioan F. Pop

Abstract: *Culture* versus *civilisation (a retrospective outlook).* Both in philosophical approach and in their common meaning, the two concepts – beyond the denomination controversy – interfere, govern and intensify each other. Due to the human (spiritualised) effort the primitivity and the natural heritage turn into a cultural *product.* The profane element gets also a sacred dimension, which is a process helping the man to harmoniusly integrate in his *humanity.* Once settled in his new animated nature, the relation of man to world, to his fellow creature and to himself, gets new values and perspectives; aspects which, factually, reflect directly into the field of civilization – a term created, as generally known, by the French rationalist thinkers. Beyond the antinomies rather generated by the theoretic and semantic differences, by the spenglerian meanings, be they neoromantic or modern, the two concepts result both in axiological opening level, and in social, practical form which is inherent to human manifestations.

Key words: culture, civilisation, totalitarism, literature, belief.
***Cuvinte cheie*:** cultură, civilizație, totalitarism, literatură, credință.

Atât în abordarea filosofică, cât și în înțelesul comun, cele două concepte – dincolo de controversele denominaționale –, se întrepătrund, se condiționează și potențează reciproc. Grație efortului uman (spiritualizat) primitivitatea și datul natural se transformă în *produs* cultural. Elementul profan capătă *și* o dimensiune sacră, proces care îl ajută pe om să se integreze cât mai armonios în *umanitatea* sa. Odată instalat în noua sa natură însuflețită, raportul omului cu lumea, cu semenii și cu sine capătă noi valențe și perspective. Aspecte care, factic, se reflectă direct în planul civilizației. Termen creat, după cum se știe, de gânditorii raționaliști francezi. Dincolo de antinomiile datorate mai degrabă nuanțelor de tip teoretico-semantic, a înțelesurilor spengleriene, neoromantice sau moderne, cele două concepte se regăsesc atât în deschiderea și nivelul axiologic, cât și în forma socială, practică, inerentă manifestării umane.

Privite din perspectiva totalitarismului de tip comunist, cele două concepte s-au aflat într-o contradicție accentuat ideologică. Concepte care sunt reduse, în incursiunea sumară a acestor rânduri, doar la dimensiunea formării spirituale conform unor norme etice – cultura; și, în sensul său originar, la calitățile comportamentale generale ale cetățeanului – civilizația. Orice tentativă umană de a-și manifesta deplin personalitatea, altfel decât în sensul dresării sociale totalitariste, era strict opturată. Era eliminată

orice încercare de distinctivitate individuală, de la cea vestimentară la cea ideatică. Omul acestei perioade s-a trezit manipulat grosolan doar în sensul practicării unei existențe strict mecanice, elementare. Existență care era împănată doar din când în când cu vagi efuziuni *culturale*. În viziunea schizoidă a activiștilor rinocerizați, cultura era doar un fel de floare la pălăria sistemului, menită a-i da acestuia credibilitate, o fărâmă de suflet, o falsă aură de normalitate. În atari condiții de eliminare și mutilare ideologică a oricărei forme de libertate, românului – visător și poet de două mii de ani –, i-a rămas doar șansa cultivării exacerbate a libertății interioare, a câmpiilor elizee bătătorite de negre introspecții. I-a rămas doar neșansa aruncării din câmpul necesităților sale, în cele din urmă, a fenomenelor spirituale, transpunerea lor în derizoriu, în proptea politică. „Trebuie să ai – cu o formulare nietzscheană –, nevoie de spirit ca să-l dobândești – îl pierzi când nu-ți mai este necesar".

O scurtă privire retrospectivă arată că încă rămâne mereu actuală (și, din păcate, fără răspuns) întrebarea: de ce babiloniei ideologice și ticăloșiei totalitare nu le-au fost contrapuse retragerea smerită, calea indiferenței, a neangajării sau cea a credinței? (Pentru că tot ne place să credem că suntem creștini *ab origine*). Fiind, în mare măsură, preferată falsa izbăvire a semidoctismului cultural și a îndoctrinării dirijată politic. De ce minciunii criminale nu i s-a răspuns ultimativ cu o sfioasă tăcere? Cum de atâtea minți, unele strălucite (nemaivorbind de cele bisericești), s-au lăsat amăgite de inși primitivi și resentimentari, pentru nici măcar treizeci de arginți? (Cazul Bisericii Greco-Catolice, a ierarhilor ei, care și-au plătit credința cu închisoarea și martiriul, rămâne unul exemplar, rarisim în istoria noastră, nemaivorbind de măreția creștină și morală, de dimensiunea iluministă a acesteia – din care cei 225 de ani ai Seminarului Greco-Catolic din Oradea sunt o elocventă secvență. Memorabilă rămâne, în acest sens, afirmația făcută de Papa Pius XII: „Isus a avut 12 apostoli dintre care unul a trădat, Biserica Greco-Catolică din România a avut 12 episcopi dintre care niciunul nu a trădat"). Fără să insistăm, credem că cei care au cauționat răul folosind diferite tactici machiavelice – obținând unele victorii estetice cu prețul mutilării morale –, dacă ar fi tăcut pur și simplu, în timp ar fi generat mai multă forță creatoare autentică. Prin încurajarea cenzurii de către unele valori dispuse la compromis – cenzură care a permis doar manifestarea mutilată, deformată a spiritului creator –, aceasta a reușit să deșertizeze pentru mult timp solul din care, poate, alte valori și mai mari s-ar fi putut naște. Cu alte cuvinte, în numele jumătății sau sfertului de valoare compromisă s-a distrus șansa întreagă a spiritualității demne. Ne place să ne lăudăm în imediat cu esteticul și cu valorile cât de cât salvate, dar uităm că, operând cu lașități și cu duplicități, a fost sacrificat solul fenomenologic al unui nou tip de cultură. Evident, toată această argumentație poate fi ușor aruncată în aer cu atât de omeneasca deculpabilizare: nu puteam fi cu toții martiri. Nu puteam tăcea cu toții. Nu puteam

practica un rigorism moral de tip kantian. Nu puteam risca jumătatea de măsură culturală (plătită cu moneda forte a imoralității) pentru utopica măsură întreagă a culturii libere.

E posibil și ca, într-un anumit moment, să nu fi existat alte valori culturale decât acelea care au cedat moral pentru a se impune estetic. Contează oare, astăzi, faptul că unele victorii culturale au fost obținute *și* cu prețul imoralității? Adepții predominanței esteticului vor spune că nu. Cei ai intransigenței morale vor spune că da. Numai că ceea ce în imediat pare că nu contează, peste timp va conta în mod decisiv. În absolut se plătește totul, nu doar ceea ce am făcut, ci și ceea ce nu am făcut. Pentru cultură, chiar dacă ea urmărește esteticul „pur", contează totuși și felul în care se ajunge la el, traseul biografic. Chiar și frumosul are o altă rezonanță dacă este dublat de demnitate, de sacrificiu. E greu de crezut într-o manifestare culturală, chiar și genială, obținută împotriva demnității celui care o produce. Iar uitarea, nemaivorbind de cea vinovată, nu este nici un criteriu estetic, dar nici moral. Ca atare, „cea care are prevalență este, desigur, opera, pentru că trebuie s-o contemplăm, s-o evaluăm și s-o înțelegem ca operă de artă; dar ar fi absurd să renunțăm la ajutorul pe care, în acest scop, îl poate oferi biografia adecvat interpretată" (L. Pareyson). Până la urmă – aruncând o scurtă privire peste umărul istoriei –, suntem o cultură de visători, nu una de futurologi, de logicieni și pragmatiști. Suntem mai mult o cultură de strânsură, nu una de legături culturale sistematice și morale sub orice vremuri. Suntem o cultură a momentului, nu una a rațiunii și proiectului. Preferăm paseismul culturii, nu prezentul și viitorul ei. Speculăm metafizic conjunctura, fragmentul, dar ratăm sistematic durata, întregul. Reușim estetic când ar trebui să ne angajăm *și* moral, etic. Apoi le amestecăm indiscernabil. Reușim uneori acolo unde în mod normal ar trebui să ratăm, să pierdem. O pierdere calculată poate aduce cu timpul mai multe beneficii decât un câștig pripit, negândit. A câștiga la trocul murdar al istoriei, în timp ce lumea din jurul tău se ruinează, denotă doar adaptabilitatea solipsistă a mizeriei umane.

Deturnat și debusolat în plan existențial, individul societății totalitare a fost obligat să se replieze, după puteri, în spațiul reveriilor private. Viața derulată în tărâmul imaginarului a devenit mai importantă decât viața trăită în mod practic. Înțelesul vechiului dicton latin, *primum vivere, deinde philosophari*, a rămas o vorbă goală. Manifestarea fals-culturală a primit o tot mai mare importanță, devenind obligatoriu „de masă". În timp ce comportamentul și atitudinea derivate din civilizație erau reduse la o gamă de gesturi semiclandestine. Rezultatul lor s-a concretizat într-un apetit nefiresc pentru cvasicultură și semidoctism, practicate în proporție națională, cu efecte direct proporționale în dezinteres și pasivitate socială. În planul vieții concrete, „cultura de masă" (de fapt, pseudocultura) a început să lucreze pe față împotriva civilizației, împotriva oricărui comportament etic ce se putea desprinde din aceasta. Izolați pe insulele cenușii ale *suprarealismului* dictat de stăpânire, indiferenți la

lumea concretă, imediată, pentru mulți surogatul de manifestare culturală a devenit mai confortabil psihologic decât realitatea *reală*. Pariul mioritic pe un destin eminamente „cultural” a devenit dominat, prioritar în raport cu asumarea directă a unor riscuri derivate dintr-un comportament etic minim. În forma sa de ceremonial grotesc al înmormântării libertății, pe care l-a îmbrăcat totalitarismul, un minim bun-simț ar fi impus ca adunarea cernută să nu se dedea așa de repejor la interminabile cântări și izmeneli culturnice. Dimpotrivă, s-a acreditat treptat ideea că dacă tot e românul poet, patriot ș.a.m.d., nu prea mai are importanță dacă nu e și civilizat. Propaganda dictatorială a intuit repede că pentru sistem este mai periculoasă civilizația, manifestată moral și etic, decât cultura practicată în chip lăutăresc. Așa s-a ajuns la aberația „culturii de masă”, adică la demonetizarea și parodierea ei prin heirupism și gongorism popular. S-a ajuns, în cele din urmă, la ștergerea definitivă din comportamentul cotidian a oricărei forme elementare de caracter, de demnitate, de responsabilitate. Neputându-se realiza în imediat, în real, individul era sugestionat să se „realizeze” în supra-realul culturii ideologizate.

Cultura adevărată a fost înlocuită cu gestica goală și cu flecăreala. Ca tendință de manifestare, ea trebuia să fie obligatoriu partinică, apologetică. Aceasta a fost coborâtă din înaltul performanței spirituale la nivelul subpământean al obtuzităților agresive. S-a uitat, cu bună știință, că actul creației, cultura „nu poate deveni liberă, în posibilitatea ei pozitivă, decât dacă flecăreala care o acoperă a devenit ineficace și dacă interesul «comun» s-a epuizat (M. Heidegger). În timp ce omul format și culturalizat propagandistic se clona în progresie geometrică, cei care practicau o minimă civilizație se reduceau în aceeași progresie. Falsul exercițiu cultural avea menirea să aducă societatea la prosternare și abandon, la capitularea totală. După cum orice manifestare în planul civilizației era considerată a fi o pernicioasă gestică burgheză, un superfluu exercițiu aristocratic. Sens în care totalitarismul comunistoid (ca și cel fascistoid) pare a fi (fost?) cel mai necivilizat sistem politic. E vorba de un sistem care maltrata conștiințele cu perfidie, în ritmul trâmbițelor ideologice, unul care a împins până și cultura să participe (uneori voioasă) la definitivarea unui genocid spiritual. Mascarada culturii proletarizate, folosirea acesteia ca formă de propagandă nu era decât modalitatea generalizată de ură împotriva culturii autentice. Restrângând și mai mult aria, constatăm că regimul trecut a produs acel soi de individ care, întâmplător, îți putea cita dezinvolt din I. Kant în timp ce practica un comportament total grobian. El îți putea reproduce lungi pasagii din clasici, urmate de neașteptate scăderi pe linie comportamentală. Vorbea despre abstinență cu gura plină și îl pomenea pe Dumnezeu bătându-se pe burtă. Acest specimen a învățat să fie „atemporal”, dar nu prea știa deloc să fie corect în datele concretului, adică civilizat. Mulți au devenit doar utilizatori de ființă, figuranți ai propriului destin.

După cum era de așteptat, țambalageala culturaloidă ce a cuprins isteric țara a împins populația la indiferență, lâncezeală și abandon. Forma anonimă a *eroismului* colectiv a devenit bancul. Epicentrul circului cultural a ajuns poezia politică de sezon, croită ignar pe calapod ideologic. În consecință, pantheonul culturii române s-a umplut până la refuz cu „sfinte" moaște (acelea acceptate de sistem). Locul spiritului critic a fost luat de cădelnițările atee. Din fericire, au existat și salvatoare excepții. Conform procesului de elaborare, a alchimiei sale interioare, cultura autentică se poate deprinde și acumula cu precădere în mod individual, nefiind obligatorie pentru toată lumea. În vreme ce bunul-simț și civilizația se impun ca normă obligatorie pentru toți. Evident, dacă se dorește acest lucru. La limită, se poate viețui într-un fel de neocomună primitivă perpetuă. „Din civilizație iei cât vrei. Din cultură, însă, iei cât poți" (C. Noica). Acest fapt ne deosebește (încă) de lumea valorilor occidentale: aceasta a impus la nivel social *civilizația de masă*, cu toate beneficele consecințe, în timp ce noi (pendulând mereu între două lumi) am impus, la modul mistic, „cultura de masă", cu consecințele de rigoare. Istoria noastră s-a *literaturizat* până la fantasmă. Scrisul a devenit un fals catharsis național care, în inocența sa, a pierdut din vedere atât sensul culturii adevărate, cât și pe cel al istoriei. S-au eludat cu metodă rezervele de forță și libertate care zac în orice formă spirituală. Un simplu cuvânt, rostit la timp, poate dărâma zidurile de minciună ce proliferează în jurul unei dictaturi. „Ceea ce un regim are dur față de artă ne poate face să ne temem pentru acel regim, nu pentru artă", era de părere M. Blanchot. E vorba de arta și cultura adevărate, de cele care nu se opresc decât în propriile (ne-)limite.

Este cazul să precizăm, ajunși aici – aspect, de altfel, bine cunoscut –, că fenomenul cultural, în sensul lui mare și autentic, nu are nimic, dar absolut nimic cu „masele". S-ar putea (contra)argumenta rapid că și postmodernismul, de pildă, cochetează cu un anume tip de raport cu „masele". Dar, fără a insista, trebuie precizat că motivația lui are cu totul alte determinări. Operele culturale au fost create, nu o dată, chiar împotriva gregarității, delăsării și indiferenței celor mulți. Prin cultură, individul se ridică împotriva masei uniformizatoare. Insul elitar este „exponentul revoltei personalității împotriva speciei" (N. Berdiaev). Apoi, de creația culturală nu trebuie să se apropie decât elitele, valorile certe (sprijinite de stat și de societate). În timp ce de comportamentul cât de cât civilizat ar trebui, cu caracter de urgență, să se ocupe toată lumea. Căci, la urma urmei, orice „popor este – după cum precizează F. Nietzsche – înconjurul pe care îl face natura pentru a ajunge la șase, șapte oameni mari". Este inutil să recurgem la exemple. Ar fi nu numai un act de civilizație, ci și de real patriotism ca, în regim de urgență, cultura scrisă (cultura, în general) să fie lăsată doar pe mâna celor aleși, cu vocație verificată, acreditată de adevărata critică. Fapt ce, finalmente, ar avea efecte benefice nu numai în planul culturii, al civilizației,

ci și în planul protecției naturii, dacă ne gândim la pădurile care iau calea hârtiei inutil mâzgălite. E aproape tragicomic că nu mai există român care, răsfoind la repezeală vreo trei cărți, să nu simtă degrabă imboldul și nevoia să „producă" și el una. Vorba lui Caragiale: „Cel mai greu lucru pentru un român care știe citi e să nu scrie". Fără să mai punem la socoteală că mulți scriu mai mult decât citesc...

Țara geme de „genii" semianalfabete, de „talente" rebele, de „atotcunăscători" guralivi și pisălogi. În bună măsură, scrisul a înlocuit (înlocuiește) mersul la psihiatru. Văzând ticăloșia și cabotinismul din jur (chiar și din cultură), ți se face dor de un prost agreabil (dacă așa ceva există), sincer și eficient în limitele conștient asumate. În ceea ce privește poezia, azi, ca ieri, lucrurile evoluează binișor în absurd. Avalanșa veleitarismului liric e de nestăvilit. Ipochimeni care habar nu au de literatură (de cultură) siluiesc nemurirea cu tot soiul de versulețe inepte, maimuțărite și semiplagiate. Poetoții de azi, pe fondul decadenței culturii din trecut, vor să intre în eternitate ca-n brânză, surzi și indiferenți la sirenele critice. Până îi mătură timpul, cu infailibilitatea sa critică, din scena în care au intrat prin efracție, ne mătură ei în ochi praful mediocrității și confuzia. Papă fondurile (și așa meschine) care se cuvin adevăratelor valori. Abuzul editorial de acum, al tuturor acelora care se folosesc de scris doar ca de o trambulină socială, politică, academică, este tot o formă crasă de ne-civilizație. „Cultura e prea mult a... complexaților, ne-trebnicilor", după cum spunea C. Noica. Cultura e prea mult a celor care nu au niciun fel de cultură. Ea e prea mult a celor care mobilizează în sprijinul ei doar multilaterale ignoranțe. După cum limpede se vede, toate aceste excese și anormalități de tip „cultural", crescute pe mentalitatea de tip totalitar, lucrează încă sistematic împotriva civilizației. Se știe, o cultură (cu atât mai puțin o falsă cultură) nu naște în mod reflex și o mare civilizație. Pe când o mare civilizație va determina întotdeauna (sau va adopta) *și* o mare cultură. Normalitatea vieții ține și de rezultatul sintezei organice a celor două realități conceptuale, de modul și proporția în care le știm trăi, le putem da mereu viață. După cum ține de modul și capacitatea de a le împărtăși cu talent și vocație celor care cred că nu au nevoie de ele.

Până la urmă, cele două concepte nu sunt decât *forme* ale armoniei umanului. Cultura rămâne cea mai eficientă cale de a fi civilizați. (Spengler spunea că orice cultură va sfârși în civilizație). După cum civilizația, redescoperită în datele sale culturale, rămâne cea mai sigură cale către orice formă de înălțare spirituală. (Chiar dacă, așa după cum susținea F. Nietzsche: „Apogeul culturii e diferit de cel al civilizației"). Cele două arată nivelul umanității noastre reale și posibile. Ele dezvăluie modul în care libertatea ne poate defini și re-defini ca ființe umane, capabile de o dublă privire – imanentă și transcendentă.

Educație și post-adevăr

Ionuț-Mihai Popescu[*]

Abstract: ***Post-truth and alternative facts are a challenge to education.*** The answer involves a reconsideration of the intrinsic challenge of education: to shape, by the rules of today's world, the people of tomorrow's world. The values and the representation of the universe have been units of continuity between generations, units that allowed the rule of today to shape the discernment necessary for the freedom of tomorrow. However, values are relative, and information is so dense and diverse, that the individual can no longer piece together a coherent worldview. He is too aware to credit a shallow unifying ideology, but he is also too superficial for a true, integrating model, so post-truth seems an adaption to life seen as a conglomerate of disparate events. When the great (true or just ideological) principles can no longer ensure a consistent worldview, coherence can be restored by connecting the individual's concern for his own body and comfort with the responsibility towards the only available world.

Keywords: education, post-truth, relativism, worldview.
Cuvinte cheie: educație, post-adevăr, relativism, imaginea despre lume.

Soarta omenirii viitoare se află în mâinile acelora care sunt în stare
să transmită generațiilor de mâine rațiuni de a trăi și de a spera.
Gaudium et spes

Expunerea este o reflecție asupra statutului educației în contextul așa numitului post-adevăr. Termenul desemnează situația în care opinia publică se formează mai degrabă în funcție de emoțiile și de convingerile personale ale indivizilor decât în funcție de fapte[1] și a devenit cunoscut mai ales după ce a fost folosit pentru a explica diferența dintre sondaje și rezultat în cazul alegerilor prezidențiale din SUA din 2016 și al votului privind ieșirea Marii Britanii din Uniunea Europeană. Opiniile formate în funcție de emoții nu sunt o noutate, strategia eludării faptelor în stabilirea adevărului este mai veche[2], însă doar acum se dovedește a fi o caracteristică a epocii, prin amploarea consecințelor și prin faptul că dezvăluirea ei nu-i anulează efectele. Altfel spus, oamenii

---

[*] Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea
[1] https://en.oxforddictionaries.com/definition/post-truth (12.08.2017).
[2] Există și un termen care denumește crearea ignoranței cu mijloace culturale pentru a ascunde adevărul (v. R. N. Proctor, L. Schiebinger (ed.), *Agnotology*, SUP, Sandford, 2008).

acceptă în mod liber[3] drept adevăr o teorie despre care știu că faptele o contrazic.[4] Este adevărat că, în aceste situații, raportarea la aceste fapte nu este directă, ci mediată de presă sau de alte mijloace informative, vorbim de post-adevăr în situații precum aselenizarea astronauților americani, 11 septembrie 2001, efectele fumatului asupra sănătății, motivele invadării Irakului în 2003, încălzirea globală, eficiența vaccinurilor.

Avalanșa de informații vehiculate sau chiar inventate de presă și de rețelele de socializare reprezintă unul dintre motivele pentru care ne formăm opiniile în funcție de emoții, pentru că rațiunea este depășită de cantitatea și diversitatea informațiilor și atunci sensibilitatea alege sursele pe care le creditează. Vechea dispută dintre *rațiune și simțire* se poartă acum pe un teren nou, cu o nouă miză. Societatea modernă s-a construit cu ajutorul rațiunii, simțirea a rămas în spațiul privat, importantă pentru individ, dar legile și spațiul public s-au organizat în funcție de rațiune și numai așa au reușit popoarele europene să-și depășească specificul tradiției într-un model universal în care se pot regăsi indivizii tuturor popoarelor. Doar așa s-au întâlnit cu toții, fiecare cu sensibilitățile lui, fiindcă au trecut emoția într-un plan secundar. O dată cu psihanaliza, știința a descoperit ceea ce religia și poezia știau demult, că emoțiile și dorințele repudiate nu dispar pur și simplu, ci se dezvoltă în adâncurile psihicului. Această descoperire a încurajat exprimarea emoțiilor începând cu a doua jumătate a sec. XX, în special cu anii `70. Bunăstarea societății occidentale i-a permis fiecăruia să-și manifeste emoțiile, iar realitatea virtuală a făcut ca acest lucru să explodeze: aproape orice dorință poate deveni realitate, chiar dacă doar una virtuală.

Apare, astfel, un nou raport între rațiune și simțire și un nou raport între individ și colectivitate, între public și privat. În modernitatea clasică, rațiunea și simțirea conviețuiau grație separării clare între domeniul public și cel privat, iar rațiunea avea întâietate în cel public. Astăzi, relativizarea delimitării public – privat, în contextul întrepătrunderii realității obiective cu cea virtuală, a schimbat relația dintre cele două facultăți ale omului. Intelectul are, desigur, o capacitate limitată de a prelucra informațiile, de aceea a dezvoltat mai multe modalități de a le filtra. Un prim filtru este chiar sistemul nervos (în drumul informației de la analizatori până la creier, se filtrează mai mult de jumătate din informație), un alt filtru este cultura (unul dintre rosturile ei a fost dintotdeauna să facă din mult, puțin, dar semnificativ). Alături de

---

[3] Ideologia ține loc de adevăr și în societățile totalitare, însă aici oamenii o acceptă din cauza forței cu care este impusă, nu prin propria alegere. Françoise THOM arată în *Limba de lemn* (Humanitas, București, 1993) cum un stat totalitar poate impune o realitate alternativă cu ajutorul discursului.

[4] Aici sunt două circumstanțe, luăm minciuna drept adevăr și raportarea la fapte este mediată de presă care se contopesc într-o singură provocare. Aceasta nu este neapărat o situație nouă, descrierea faptelor permite întotdeauna nuanțări și chiar interpretări opuse, dar este vorba de interpretări diferite ale acelorași fapte. În cazul post-adevărului, faptele nu mai contează. Nu avem interpretări diferite ale faptelor, ci negarea faptelor (Post-adevărul a dat naștere unui alt concept, *fapte alternative*)

acestea, emoțiile și sentimentele acționează ca un al treilea tip de filtru al informațiilor, mai precis, în funcție de afectivitate (numită uneori impropriu „intuiție"), alegem sursele de încredere, cele de la care preluăm informații fără se le mai analizăm.

O lume în care faptele și adevărul nu mai contează, pe de o parte pare să zădărnicească orice demers educativ, pe de altă parte reclamă mai mult ca oricând educația, dacă nu vrem ca forța să redevină principalul criteriu al organizării realității. Provocarea actuală a post-adevărului se adaugă celei care ține de însăși esența educației, aceea de a pregăti tinerii lumii de mâine pornind de la cunoștințele și valorile lumii de azi sau, altfel spus, aceea de a găsi un echilibru între legea pe care o aplică celor educați și libertatea către care-i conduce. Credem că felul în care educația răspunde acestei permanente provocări determină și răspunsul la provocările conjuncturale, că ne poate sugera răspunsul pentru provocarea de azi.

Afirmarea unor valori precum Adevărul, Binele și Frumosul este doar o parte a răspunsului la prima provocare, pentru că educația înseamnă tocmai să dai conținut acestor concepte. Ceea ce este adevărat, bun și frumos a diferit de la o epocă la alta. De exemplu, în anumite perioade și în anumite societăți, era bine și drept să păstrezi ordinea socială în care te-ai născut, iar încercările de a le schimba erau considerate antisociale; în alte perioade și societăți, dreptatea se realizează atunci când societatea asigura integrarea cuiva conform propriilor dorințe și aptitudini, nu după statutul social sau material al părinților. Cealaltă parte a rezolvării vine dinspre activitatea propriu-zisă a educatorilor, cea prin care persoane concrete dau sens valorilor enunțate. De aceea este întotdeauna bine-venită o revenire spre fundamentele ontologice care definesc în mod esențial categoriile, *Bonum* este o categorie transcendentală care ne trimite spre Ființă, de aceea nu poate fi identificat cu *învelișul categorial cultural* care depinde de mode și de impuneri deontologice din partea unor legislații partizane unor orientări politice de moment. Binele absolut ne trimite spre Ființă, este un atribut al lui Dumnezeu, „binele" reflectat în actele morale ale omului (ca *ens* moral) nu se poate promova ca atare decât în măsura în care este cu „adevărat" (*veritas = adequatio intellectu ad rei et ad entis*) ancorat în ceea ce metafizic *este bonum*[5].

Provocarea intrinsecă a educației ține de caracterul omului de a fi o ființă în devenire; omul este libertate, dar pentru a se manifesta are nevoie de discernământ, iar acesta se formează prin instrucție, adică prin constrângerea unor reguli. În mod inevitabil, adulții de azi aleg metodele de instrucție prin care se formează discernământul adulților de mâine, educatorii își aleg metodele după valorile și criteriile culturii de azi, iar criteriile și valorile lumii de mâine sunt stabilite de discernământul oamenilor de mâine.

5 Alexandru Buzalic, *Teologia transcendentală*, Logos 94, Oradea 2003, p. 61

Educația a asigurat continuitatea între *azi* și *mâine* prin legătura dintre asimilarea cunoștințelor și formarea deprinderilor și a caracterului, o caracteristică definitorie a educației încă de pe vremea grecilor. În această legătură, imaginea despre lume a avut un rol central. Concepția generală despre lume și viață este legată de reprezentarea Universului încă de la vechii greci. *Theoria* vine de la *theoros*, spectator, iar *a vedea* e sinonim cu *a înțelege*. Contemplarea Cosmosului este la nivelul adevărurilor eterne, în opoziție cu *doxa* (opinia), care este un adevăr trecător și parțial. Filosoful contemplă Cosmosul și, prin *mimesis,* își formează sufletul după armonia cosmică. Apoi, prin acțiunile sale, *theoria* trece în practică și formează un *ethos.*[6] În 1979, în *Condiția postmodernă,*[7] Jean-François Lyotard anunța destrămarea acestei legături atunci când prevedea că educația se va transforma dintr-una formativă într-una *à la carte,* dintr-un proces de formare a discernământului, într-unul de acces la informațiile necesare, după nevoile momentului, iar discernământul se va simplifica fiindcă singurul criteriu va fi eficiența. Încă din 1979, Lyotard spusese că învățământul superior se va adapta cerințelor societății și va oferi cursuri pentru lărgirea orizontului politic, etic și cultural al membrilor societății sau chiar cursuri de calificare, pe scurt, o cunoaștere *à la carte.* Informația fără o receptare critică devine baza unor interpretări subiective, uneori interpretată greșit pentru a deveni un *fakenews* manipulator, cunoașterea superficială a informațiilor preluate din Wikipedia nu înseamnă că individul știe sau că este universal, de multe ori are o cunoaștere epidermică a realității, lipsită de înțelegerea acesteia și chiar de o integrare a cunoștințelor într-un *Weltanschaaung.*[8]

În era postmodernă, informația este accesibilă aproape oricui, de aceea principala provocare cu care se confruntă mai ales învățământul superior nu este desuetudinea unui curs ce repetă cele scrise în cărți acum ușor accesibile[9], ci transformarea lui în prestator de servicii, fiindcă mai degrabă oferă calificări (conform comenzii de forță de muncă a societății actuale), decât formează oameni (care să găsească răspunsurile la întrebările lumii de mâine).

Războaiele și revoluțiile ne-au arătat că lumea de azi nu poate să prevadă problemele lumii de mâine și cu atât mai puțin să găsească soluții la ele, numai oamenii

---

6 Jürgen *Habermas, „Cunoaștere și interes"* în *Cunoaștere și comunicare*, Ed. Politică, București, 1983, pp. 121 -140.

7 Jean-François Lyotard, *Condiția postmodernă*, Humanitas, București 1993.

8 Alexandru Buzalic, Anca Buzalic, *Psihologia religiei,* ediția a II-a revizuită, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2010, pp. 55–59.

9 Cei aproape 40 de ani care au trecut de la prima ediție a Condiției postmoerne l-au confirmat pe Lyotrad, dar au arătat că în învățământ, chiar și în cel superior, legătura profesor-elev nu poate fi înlocuită, că profesorul nue ste un simplu dictafon, ci un antrenor, un formator, altfel nici elevii de liceu, nici studenții nu vor avea îndrumare în avalanșa de informații care vine peste ei.

lumii de mâine o pot face. Cum îi va forma, însă, o educație ghidată de criteriul eficienței de azi, nu de cele ale libertății și formării discernământului? Întrebarea asupra căilor educației într-o cultură a post-adevărului și a faptelor alternative ne-a dus către chestionarea educației în general, iar aceasta deschide o întrebare asupra înțelegerii lumii de mâine de către lumea de azi.

N.N. Taleb, în cartea sa, *Lebăda Neagră*[10], descrie cum ne îngustăm privirea asupra noutății precum și încăpățânarea noastră de a trata viitorul ca o reluare a trecutului, descrie totodată tensiunile care apar atunci când realitatea s-a schimbat, dar noi gândim și acționăm după vechea concepție despre lume. Lebăda Neagră este o metaforă pentru un eveniment foarte puțin probabil, dar cu consecințe majore, un eveniment pe care teoretic l-am fi putut cunoaște, dar pe care-l ignorăm deoarece concepția noastră generală despre lume și viață (*Weltanschauung*) diferă de realitate. Această concepție este, de fapt, o narațiune care integrează toate situațiile și întâmplările unui individ sau ale unei comunități. În mod normal, ea se construiește în urma experimentării situațiilor și întâmplărilor și este, firește, vulnerabilă la situații și întâmplări noi sau uitate. Însă, atunci când această concepție se alcătuiește din principii derivate din teorii, crește riscul nepotrivirii cu lumea reală și apar evenimentele neașteptate cu consecințe majore. În educație, mai mult decât în orice domeniu, ignorarea schimbării aduce dezastre. Însă cum să observi schimbarea paradigmei din interiorul propriei paradigme? Felul în care adolescenții își reprezintă Universul fizic poate fi un indiciu despre concepția lor despre lume și viață.

Între teorie și imaginea despre Univers este o veche legătură, cel puțin de pe vremea grecilor, *theoria* vine de la *theōrós* care înseamnă spectator. Și în lumea creștină există o puternică legătură între înțelegerea lumii și reprezentarea Universului, este suficient să ne gândim la bivalența termenului *Cer* care este deopotrivă locul fizic al înaltei nemărginiri, cât și „locul” spiritual în care se află Dumnezeu[11]. În Evul Mediu, legătura mitică a omului cu lumea se destramă, el crede într-o divinitate care este dincolo de lume și care-i susține existența. Imaginea despre lume, a rămas, însă, legată de cea antică:

> „Întregul cosmos apare ca un glob. În centrul lui se află Pământul, tot de forma unui glob. În jurul acestuia se rotesc sferele [...] acestea sunt în număr de nouă; ultimul perpetuum mobile încheie lumea. În jurul ei se află empireul, luminos-arzătorul. A-l închipui este cu neputință, pentru că „lumea” constituie întregul creaturilor existente, așa încât trebuie că existe ceva ce se „învecinează” cu ea. Astfel, imaginea astronomică trece într-una religioasă, mai exact spus, într-o ne-imagine condiționată religios: empireul este locul lui

[10] Nassim Nicholas Taleb, *Lebăda Neagră – impactul foarte puțin probabilului*, Curtea Veche, București, 2010.

[11] Scandalul provocat în Biserică de schimbarea imaginii Universului dovedește, de asemnea, cât de prezentă era legătura dintre cele două, chiar în raportarea Bisericii la lume

Dumnezeu. În această afirmație, elementul «loc» poate fi conceput tot atât de puțin ca și elementul «Dumnezeu», și totuși conștiința religioasă trebuie să le păstreze pe amândouă.”[12]

Totul era unificat, forma un întreg menținut printr-un simbolism generalizat: catedrala era un simbol al lumii (cerești și pământești) și era „copiată” în biserici care duceau mai departe simbolismul prin capele, troițe, cimitire. Timpul, de asemenea, era simbolic, anul recapitula evenimentele istoriei mântuirii, exista și o literatură simbolică, de la dogme și liturghier până la cărți cu viețile sfinților, întreaga lume este legată prin simbolistică. În concepția medievală, sarcina omului era să construiască lumea până la capăt și să pună fiecare lucru la locul lui.

Cu sec. XIV, imaginea medievală începe să se destrame, iar în sec. XVII, imaginea modernă despre lume este definitiv instalată. Domeniile vieții (cunoașterea, economia, arta, politica) se autonomizează, se justifică doar în funcție de ele, legăturile simbolice se destramă, iar omul se simte chemat către un destin măreț, acela de a fi descoperitorul și stăpânul unei lumi infinite. E vorba, însă, de o lume fizică. Astronomia a corectat imaginea Universului, ceea ce a dus la o schimbare a concepției generale despre lume și viață, totul părea infinit și întreaga lume se orientează după realitate, nu după conținuturi simbolice. În concepția modernă, *natura* este atât realitate fizică, cât și normă. Dincolo de ea nu mai este nimic, ea justifică totul: dacă ceva a fost demonstrat ca *natural*, este justificat. „Mama natură” este cea din care provin toate, cea căreia ne abandonăm, cea pe care o cunoaștem la nesfârșit fără să o epuizăm vreodată. Apare și *subiectivitatea*, omul are conștiința valorii de sine, a importanței lui, a specificului său. În Evul Mediu, omul era important în măsura în care întrupa o virtute, în măsura în care cunoștea și urma planul lui Dumnezeu; începând cu Renașterea, omul se autonomizează și devine creator, important prin ceea ce este el și ceea ce face el, omul are o personalitate pe care trebuie să și-o exprime. Așa apare și *cultura*, apare și *știința* cu fiica ei, *tehnica.*

În Evul Mediu, Biserica era autoritatea în materie de adevăr; începând cu Renașterea, se dezvăluie o lume care are o ordine a sa, lumească, pe care știința o descoperă și, de multe ori, Biserica a făcut greșeli prin care s-a pus într-o poziție defensivă în disputa imaginii despre lume. Astronomia a avut o influență foarte mare, cerul fizic și Cerul spiritual (cel în care „stă” Dumnezeu) se suprapuneau în mintea oamenilor, de aceea inadecvarea Bisericii față de cerul fizicii s-a transferat și asupra Cerului spiritual. Omul religios trăiește inevitabil într-o lume simbolică, în care „sălașul” lui Dumnezeu este cel mai înalt și de nepătruns loc fizic: cerul. Cerul este numele pentru „locul” lui Dumnezeu, care este, de fapt, un ne-loc, fiindcă este spiritual. Când astronomii și mai târziu astronauții au scrutat cerul și acesta s-a arătat a fi accesibil, ca parte a

[12] Romano GUARDINI, Sfârșitul modernității, Humanitas, București, 2004, p. 21.

lumii, legătura a funcționat în continuare și imaginea cerului a ocultat-o pe cea a Cerului. Câtă vreme cerul era inaccesibil, putea simboliza Cerurile, dar când cerul a devenit accesibil, Cerurile au devenit în mintea oamenilor necredibile, desuete.

Concepția modernității clasice despre lume și viață se destramă și ea, de data aceasta sub influența fizicii. Apare o nouă atitudine față de natură:

> „Dacă văd bine, de ceva timp – poate de prin anii treizeci – se anunță o schimbare în relația noastră cu natura. Omul nu o mai resimte ca fiind acel element deosebit de bogat, armonic de cuprinzător, înțelept dăruit și darnic în bunăvoința lui, element căruia i se poate încredința. […] Omul vremii noastre nu mai stă în fața naturii nici cu acele simțăminte care apăreau în formă liniștit-clară la Goethe, într-una visătoare la romantici, într-una ditirambică la Hölderlin. […] Ceea ce definește noua experiență pare a fi, dimpotrivă, tocmai finitudinea lumii. […] universul existent, fiind finit, este riscat, periclitat, dar tocmai de asta prețios și minunat. Se naște astfel un sentiment al grijii, al responsabilității, ba chiar al participării intime, un sentiment care este totodată pătruns de taină: ca și cum doar acest finit ne-ar maturiza, ca și cum în el s-ar pregăti ceva nespus, care ar avea nevoie de noi."[13]

Omul se raportează acum la natură prin tehnică. Pentru tehnică, natura nu este nici ceva normativ, nici ceva ce oferă adăpost, este o materie de construcție. Cu tehnica nu este vorba de bunăstare, ci de stăpânire, un raport de stăpânire asupra naturii care modifică până și existența umană. Totul este posibil, și în construcție, și în distrugere. În această atitudine există ceva religios, dar care nu mai are de-a face cu pietatea față de natură a lui Bruno sau a lui Goethe, ci singurătatea omului și cu imensa responsabilitate pe care acesta o resimte. Responsabiltiatea aceasta este, însă, diluată de dizolvarea individului în masă și de pierderea relației nemijlocite cu natura. Acum relația cu natura este intermediată de puterea calculului, iar relația omului cu opera sa devine astfel indirectă, la fel și responsabilitatea. Avem de-a face cu un om *ne-uman,* iar aceasta nu este o etichetare etică, ci se referă la omul a cărui experiență este depășită de acțiunea și cunoașterea sa. Natura devine ne-naturală, în sensul că nu mai este intuitivă, nu mai este ceva evident. Natura nu mai poate fi trăită, ci calculată și stăpânită. Întotdeauna va rămâne o natură intuitivă accesibilă (trandafirul din fața geamului), dar este o raportare individuală, *natura* ca întreg rămâne doar ceva care poate fi calculat, prins în expresii matematice.

Legătura se păstrează și în zilele noastre, Paul Johnson[14] consideră că a început o nouă lume[15] odată cu experimentul care a validat teoria relativității, în 1919. Toată lumea era atentă la el, chiar dacă ieșiseră de curând dintr-un război mondial. Experimentul a schimbat concepția despre univers, s-a trecut de la universul newtonian

---

[13] GUARDINI, pp. 63–64.
[14] Paul JOHNSON, *O istorie a lumii moderne*, Humanitas, București, 2015, p. 7
[15] El numește *modernitate* epoca începută atunci, dar ceea ce descrie corespunde cu ceea ce mai târziu se va numi postmodernitate.

(cel care favorizase Iluminismul și națiunea) la cel relativist. Einstein spusese doar despre mișcare că este relativă (nu există mișcare absolută, pentru că nu există nici spațiu, nici timp absolut), dar toate au devenit relative, inclusiv granița dintre bine și rău. Desigur, ideile acestea fuseseră enunțate cu mult timp înainte de filosofi precum Nietzsche, dar rămăseseră importante pentru cei cu preocupări filosofice, în societate s-au răspândit numai după ce s-a schimbat imaginea despre Univers.

Imaginea Universului este dată de o mare poveste, confirmată eventual de un experiment de anvergură, dar se răspândește doar dacă integrează experiențele cotidiene, de aceea ne vom opri un moment asupra senzațiilor tinerilor, asupra tipului de stimuli care le generează senzațiile. Majoritatea lucrurilor cu care intră în contact sunt artificiale, fabricate. Natura a devenit doar un element de decor al excursiilor și chiar textura lumii urbane s-a schimbat în ultimii 30–40 ani. Rugozitatea pietrei și a varului, asprimea cânepei și moliciunea catifelei au fost înlocuite de netezimea indiferentă a plasticului din pereți, din podele și de pe podele, din mobilier, din autoturisme, din electrocasnice și electronice. Gusturile, mirosurile și atingerile au fost domesticite, standardizate, doar imaginile s-a extins și s-au diversificat. În experiența cotidiană a relațiilor și faptelor sociale, regăsim aceeași *diversificare superficială*. Standardele s-au diluat prin nuanțări și personalizări, definițiile au devenit irelevante din cauza numărului mare de excepții, regulile au devenit inoperante din cauza procedurilor care se complică pentru a fi în cele din urmă valabile doar pentru câțiva indivizi, astfel încât excesul de reglementări făcute de dragul individului, îl vor lipsi în cele de din urmă de conținutul vieții.

Incertitudnii sociale i se adaugă inconsistența individului determinată de o educație în care se inversează rolul rațiunii și al sensibilității în formarea personalității. Sensibilitatea este amputată la vârstele mici, în numele unor norme, și este supralicitată la vârsta adultă, în dauna rațiunii. Emoțiile și sensibilitatea au un rol foarte imprtant în educație, la orice vârstă, dar mai ales la început, când începe formarea personalității viitorului adult. Dascălul îi transmite elevului cunoștințe și formarea personalității elevului și a imaginii pe care și-o face despre lume depinde de bucuria, tristețea sau indiferența cu care el descoperă aceste adevăruri. Învățătorul beneficiază de privirea proaspătă a copilului, de *mirarea descoperirii lumii*, o curiozitate plină de bucurie și promisiuni în fața lumii ce se dezvăluie ca miracol, o lume a naturii (cu copaci și munți, cu meteoriți, cu libelule, porumbei și leoparzi), o lume a societății (cu familii, războaie, țări, religii și echipe de fotbal, cu săraci și bogați), o lume făcută de om (cu clădiri, avioane și telefoane), o lume a omului (cu iubire și trădare, cu poezie, egoism, invidie, iertare). Copilul este privat de lumea de descoperit atunci când este încurajat să descopere „lumea lui” și este încurajat să inventeze conținuturile

lumii, în loc să le descopere. Prin aceasta este, de fapt, abandonat impulsurilor naturale (psihice și biologice), este împins către o incertitudine de a cărei durere va fi conștient mai târziu.

O educație care-l încurajează pe copil „să fie ceea ce este”, nu ceea ce ar vrea societatea să fie, este în contradicție cu propria-i definiție și ignoră faptul că omul este în mod esențial o ființă socială, că omul este ceva ce devine și că ceea ce devine depinde în mod legitim atât de capacitățile lui, cât și de societatea în care trăiește, doar plantele și animalele se dezvoltă aproape exclusiv prin actualizarea unui tipar biologic al speciei. Concepția generală despre lume și viață este greu de compus pentru adolescentul de astăzi, pentru că există multe repere, fără ca vreunul să fie decisiv, pentru că Natura a fost estompată de relația mijlocită de calcul și pentru că individul însuși s-a estompat în masă. Imaginea despre univers nu se mai constituie „de la sine”, nu mai este o imagine a lumii și a timpului, fiecare individ trebuie să-și construiască propria imagine și pentru ca lumea să nu fie un dialog al surzilor, ar trebui să fie imagine comună.

Individul, mai precis nevoia sa de autenticitate, este realitatea socială care a transformat relativitatea spațiului și timpului în relativitatea standardelor și normelor sociale. Indivizi au existat dintotdeauna, doar că identitatea fiecăruia era cu totul subordonată celei colective. Individul s-a desprins de Natură și chiar de Societate pentru a se descoperi pe sine, însă a făcut ca personajul din povestirile populare care, pentru a fi sigur că reușește să încalece, și-a luat un avânt așa de mare, încât a trecut dincolo de cal. Occidentalul de astăzi, pornit în afirmarea autenticității sale, s-a pierdut pe sine. În termenii lui Charles Taylor[16], aceasta ar fi incoerența liberalismului neutru: se urmărește *viața bună*, dar este evitată orice discuție despre ce ar însemna această *viață bună.* Aici s-a ajuns după un drum mai lung, de cel puțin două sute de ani. A început ca un drum infinit deschis, al căutării autenticității, dar a ajuns în ceea ce pare a fi o fundătură, individualismul, o situație din care individul nu se mai poate întoarce, din care nu mai știe cum să înainteze și în care nici nu mai poate rămâne pentru că este măcinat de trei angoase: izolarea, primatul rațiunii instrumentale și depersonalizarea. După ce individul s-a desprins de dependențele biologice și de orizonturile morale, ceea ce părea o eliberare s-a dovedit a fi o izolare; în lipsa marilor țeluri, individul s-a trezit singur într-o lume indiferentă. O lume care nu mai are nimic sacru este o lume în care totul poate fi supus calculului, la care omul nu se mai poate raporta decât instrumentalizând-o, consecința pe termen lung fiind distrugerea naturii și aplatizarea vieții individuale. O lume în care funcționarea societății este asigurată de un uriaș aparat birocratic în fața căruia statul este

[16] Charles TAYLOR, *Etica autenticității*, Idea Design & Print, 2006, Cluj-Napoca.

neputincios, pentru care indivizii sunt doar atomi, în care cu cât sunt mai depersonalizați, cu atât sunt mai integrați[17].

Educația pare neputincioasă și chiar inutilă într-o astfel de lume, deocamdată comodă, fără perspective, doar se consumă pe sine. Aici, post-adevărul poate părea o soluție, nu o problemă. Credibilitatea unei lumi paralele și înlocuirea discernământului cu alegeri emoționale pot oferi motive de speranță într-o lume în care viitorul înseamnă un prezent multiplicat cu prețul autodevorării. Dacă educația este devenirea omului întru libertate, post-adevărul bazat pe emoții este opusul ei, fiindcă elimină intervalul dintre stimul și adeziune, acel interval în care se manifestă discernământul nostru. Cum să-l regăsești într-o lume în care devenirea individului a fost abandonată în favoarea a ceea este deja, în care angoasa produsă de izolare, instrumentalizare și depersonalizare este anesteziată de viteză și consum?

De bună seamă că soluția nu va fi un program operațional sau o procedură atât de detaliată încât dascălul să fie un instrument de aplicare. O primă atitudine este evitarea extremelor, fie că e vorba de respingerea modernității în numele unei tradiții revolute sau a unei utopii, fie că e vorba de asumarea fără rezerve a versiunii actuale a modernității. Câștigurile modernității pot fi păstrate tocmai dacă îi descoperim și îi evităm excesele, dacă suntem atenți la ceea ce-l împlinește pe om. Chiar dacă „marele lanț al ființei" nu mai este creditat, simțim nevoia să facem parte dintr-o ordine mai vastă, de aceea regăsirea respectului față de natură ca față de ceva care ne depășește și care nu este doar o resursă materială este una dintre direcțiile de urmat.

Trăim într-o lume dominată tot mai mult de legile economiei pentru care și omul este o resursă, chiar și învățământul se ghidează după legea eficienței economice, dar omul nu este o resursă pentru ceva, el este un scop în sine și nu poate fi fericit dacă bunăstarea materială îl dezumanizează. Izolarea în care-l împinge exigența eficienței sociale poate fi depășită prin cultivarea compasiunii și sentimentului apartenenței. Școala ar trebui să fie o parte din dialogul tânărului cu comunitatea din care face parte și pe care, totodată, este chemat să o constituie. Implicarea elevului în dialog nu înseamnă doar asigurarea unor condiții materiale sau a unor reprezentanți în conducerea școlii, ci să i se asculte interpelările nerostite pe care le aduce societății. Cum să oferi generațiilor care vin rațiuni pentru a trăi și a spera într-o epocă a *post*-urilor (postmodernitate, post-adevăr)? În ce să speri într-o lume din care nu te poți întoarce, din care nu poți înainta și în care nu poți nici rămâne? Ce viziune a viitorului să le oferi unor tineri care, pe de o parte sunt prea creduli pentru că se

[17] Omul l-ar putea întâlni pe Dumnezeu în afara sferei private din lumea secularizată de azi pentru a reveni la „un nou umanism" care este consecința redescoperirii sacrului care dă sens și consistență metafizică persoanei, valorilor, istoriei, universului, Alexandru BUZALIC, *Crepusculul civilizațiilor – metaanaliza tranzițiilor culturale*, PUC, Cluj-Napoca, 2017, p. 114.

lasă conduși de emoții, pe de altă parte sunt dureros de lucizi și nu mai creditează nimic fiindcă au văzut că orice discurs poate fi fals? Cu un joc de cuvinte, putem spune că din această vârstă a postmodernității nu poți ieși altundeva sau altcândva, doar altcineva. Din acest încă agreabil punct terminus în care consumă Natura și devine superficial până la pierderea de sine, omul nu poate ieși decât dacă-și conștientizează infinitul pe care-l poartă[18], dacă alege să se raporteze la Natură ca la o soră întru Creație, mai bătrână și mai mare, dacă se raportează la sine, astfel încât moartea și *celălalt* să fie, fiecare, *o lume de dincolo.* Toate acestea se regăsesc în modelul antropologic creștin, dar ar fi lipsit de realism să credem în generalizarea studiilor de teologie și în asumarea generală a acestui model spiritual.

În practică, soluțiile și modelele nu se construiesc în bibliotecă, ci în marele „laborator" al istoriei.[19] Soluția poate veni mai degrabă din folosirea emoțiilor pentru cultivarea unei apartenențe profunde la o comunitate, nu pentru a obține superficiale adeziuni, poate veni mai degrabă din conexarea preocupărilor individului pentru propriul trup și confort, pentru bioetică și ecologie cu responsabilitatea față de unica lume disponibilă, recuperânu-le astfel ca expresii post-seculare ale iubirii aproapelui[20]. Nu există rețete pentru cum se face aceasta, doar exemple.

---

[18] Omul l-ar putea întâlni pe Dumnezeu în afara sferei private din lumea secularizată de azi pentru a reveni la „un nou umanism" care este consecința redescoperirii sacrului care dă sens și consistență metafizică persoanei, valorilor, istoriei, universului, Alexandru Buzalic, *Crepusculul civilizațiilor – metaanaliza tranzițiilor culturale*, PUC, Cluj-Napoca, 2017, p. 114

[19] Sunt autori care susțin că tot ceea ce începe cu prefixul „post-" marchează de fapt starea unei tranziții culturale și istorice. După tranziția care răscolește și tulbură apele istoriei, urmează resedimentarea acelorași valori, după aceleași regului universale, ajungându-se la limpezire sau la ieșirea din crepuscul într-o epocă post-seculară care este deja o entitate cultural-istorică nouă, care va purta un nume prin care se va autodefini ca atare și va fi identificată ca atare de posteritate.V.A. Buzalic, *Crepusculul...,* cap. Epoca post-seculară

[20] D. Sorea. „Dreptate și caritate. Cinci demersuri post-seculare valorizând iubirea aproapelui", în G. Rățulea (coord.) *Justiție și coeziune socială*, Institutul European, Iași, 2015, 207–227

Părinții spirituali ai Seminarului Teologic Greco-Catolic din Oradea (1871–1948)

Anton Rus[*]

Riassunto: ***I padri spirituali del Seminario Teologico Greco-Cattolico di Oradea (1871–1948).*** Lo studio che presentiamo, dal titolo I padri spirituali del Seminario Teologico Greco-Catolico di Oradea (1871–1948), ha come finalità l'elaborazione di un elenco dei direttori spirituali del suddetto Seminario e l'analisi del loro contributo all'educazione dei candidati al sacerdozio, data l'importanza che i vescovi davano alla formazione spirituale dei seminaristi. La ricerca – inserita nel'ambito della storia della spiritualità – risulta utile tanto nel illustrare la ricca vita spirituale coltivata, quanto come contributo ad una monografia del Seminario di Oradea.

***Parole chiave**:* padre spirituale, spiritualità, Seminario di Oradea, teologia, Chiesa Greco-Cattolica Romena Unita con Roma, seminaristi, greco-cattolicesimo, formazione spirituale.
***Cuvinte cheie**:* părinte spiritual, spiritualitate, Seminarul din Oradea, teologie, Biserica Greco-Catolică Română, seminariști, greco-catolicism, formare spirituală.

Scurt istoric: 1792, 1912, 1922, 1948

Contribuția la conturarea monografică istorică a unei instituții din perspectiva analizării profilului elitelor care au condus-o este o direcție de cercetare abordată în știința de astăzi. În aceste coordonate, scopul studiului nostru este de a identifica duhovnicii care și-au desfășurat activitatea la Seminarul Teologic din Oradea. Utilizăm sintagma de *părinte spiritual* întrucât este mai apropiată mediului greco-catolic, mai puțin noțiunea de *duhovnic*, neriscând însă interpretarea părinților spirituali cu marii mecenați ai acestei instituții venerabile. Sursele pe care ne vom baza sunt exclusiv cele editate, o cercetare ulterioară putând extinde studiul pe baza surselor din arhivele Seminarului. Până acum nu există o lucrare despre duhovnicii Seminarului din Oradea. Astfel, în cadrul cercetării de față, inserată în domeniul istoriei spiritualității greco-

[*] Lect. univ. dr. pr. Anton Rus, Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Blaj, antonrus18@yahoo.it, profesor de Teologie Spirituală și cercetător al istoriei spiritualității greco-catolice românești.

catolice românești, după un scurt istoric al instituției de formare religioasă, vom prezenta lista cu părinții spirituali ai Seminarului din Oradea.

Seminarul Teologic Român Unit din Oradea a fost cea de-a doua instituție de formare a clerului în Biserica Greco-Catolică din Transilvania (1792), după cea din Blaj (1754) și înainte de Gherla (1858).

Deși s-a scris relativ mult despre această instituție cu privire la sec. XVIII și XIX[1], s-a scris puțin despre perioada interbelică[2].

În 1784, împăratul Iosif II sistează seminariile diecezane și în locul lor înființează 10 seminare generale. Regulamentul acestor seminare, prescris de împărat, nu pune accent pe practica religiei, dimpotrivă, «eschide exercițiile de pietate cu adevărat catolice, oprește cetirea cărților aschetice mai noui, permite mărturisirea și cuminecarea lunară, dar nici cu un cuvânt nu le recomandă și nu insistă pentru acelea. Idealul

---

[1] Ioan Georgescu, *Seminarul din Orade pe timpul întemeietorului Ignatie Darabant,* în „Cultura Creștină", Blaj, nr. 3, 1920, pp. 101–109; I. Georgescu, *Istoria Seminarului român unit Oradea*, București, 1923; Constantin Pavel, *Școalele episcopiei române unite de Oradea-Mare*, în „Vestitorul", Oradea, 1927, an. III, nr. 12 (nr. festiv); Sabo, Cornel, *Școala normală diecezană gr. cat. din Oradia,* în „Vestitorul", Oradea, III, 1927, nr. 12, pp. 23–32; Aloisie Ludovic Tăutu, *Vestigii asupra începutului învățământului elementar în dieceza de Oradea. Cu ocazia jubileului de 250 de ani de la înființarea diecezei*, în „Vestitorul", Oradea, III, 1927, nr. 12; Petru Tâmâian, *Istoria Seminarului și a educației clerului diecezei române-unite de Oradea*, Tipografia și Litografia Românească S.A., Oradea, 1930, 105+VI p.; Dr. Iacob Radu, *Istoria Diecezei Române Unite a Orăzii,* 1932; Vasile Bolca, *Școala normală română unită din Oradea (1784–1934)*, Oradea, 1934, pp. 268–279; I. Georgescu, *Școala normală română unită din Oradea. La un veac și jumătate dela întemeierea ei,* Cu 24 de ilustrații, în „Boabe de grâu", București, an. V, 1935, No. 8, pp. 449–472; Iosif E. Naghiu, *Seminarul de la Oradea (La jubileul de 150 ani),* în „Ardealul", București, 1942, 2, nr. 16, p. 2; *Seminarul dela Oradea,* în „Unirea", Blaj, nr. 32, 1942, p. 2; D. Neda, *Vatră de lumină,* în „Cultura Creștină", nr. 10–12, oct.-dec., 1942, pp. 678–679; Eugen Potoranu, *Popas literar la jubileul Seminarului din Oradea-Mare,* în „Cultura Creștină", Blaj, nr. 10–12, 1942, pp. 639–650; Vasile Vartolomei, *Mărturii culturale bihorene,* Cluj, 1944, prezintă șirul rectorilor Seminarului Tinerimii Române Unite timp de 150 ani, la pp. 32–51; Adrian Apan, *Din istoria Seminarului Teologic Greco-Catolic din Oradea*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis", nr. 2, 2002, pp. 155–188 (care prezită lista rectorilor la p. 157); Gheorghe Breharu, *Biserica Română Unită, Greco-Catolică, din Gherla,* Ed. Viața Creștină, Cluj-Napoca, 2004, pp. 34; 64–68; Ioan Câmpean (coord.), *Gherla pe treptele istoriei. Locuri, oameni, fapte,* Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2004, pp. 107–112; Mirela Popa-Andrei (coord.), *Canonici, profesori și vicari foranei din Biserica română Unită (1853–1918),* Ed. Mega, Cluj-Napoca, 2013, pentru rectorii instituției; Sergiu Soica, *Eparhia Greco-Catolică de Oradea și Securitatea în anul 1948,* Ed. Mega, Cluj-Napoca, 2014, pp. 76–88; Șematismele de Oradea, revistele eparhiale; Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, Fond Seminarul Teologic Greco-Catolic Oradea.

[2] Ioan Georgescu, *La centralizarea Seminarelor,* în „Cultura Creștină", Blaj, nr. 13–20, 1919, pp. 277–289; Ioan Georgescu, *Academiile Teologice Unite [1918–1928],* în *Transilvania, Banatul, Crișana, Maramureșul, 1918–1928*, București, Cultura Națională, 1929, pp. 979–984; Ioan Georgescu, *Momente din viața Bisericii Unite în ultimii zece ani (1918–1928)*, București, Atelierele Grafice Cultura Națională, Ed. Sf. Unire din Blaj, 1929, pp. 49–50; *Învățământul teologic greco-catolic din România interbelică, față în față cu standardele pontificale. Rezultatele inspecției apostolice realizate în seminariile și școlile diecezane superioare de băieți, de rit bizantin, din România. 1938,* ediție de Cristian Barta, Ciprian Ghișa, Dumitru Petru, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2010.

educației din aceste seminarii este morala generală și filantropia, este ca tinerii leviți să se inspire de spirit austriac și nu de spirit roman»[3]. Datorită faptului că seminarele centrale nu au avut un rezultat oportun, împăratul Leopold II în anul 1790 le sistează și restituie seminarele diecezane. Astfel, episcopul Ignatie Dărăbant de Oradea, dieceză înființată la 1777, cere înființarea unui seminar la Oradea pentru 24 seminariști și în 1792 înființează Seminarul «Leopoldin» (cunoscut mai târziu sub numele de *Seminarul Tinerimii Române Unite*), un seminar mixt, pentru elevi și studenți, deci un seminar mic (minor) și un seminar mare, cu timpul coexistând în același loc mai multe instituții de formare având aceeași conducere și administrație. La 30 ianuarie, 1792, împăratul Leopold II în decretul de înființare a Seminarului român unit de băieți din Oradea specifică faptul că teologii o să participe la cursurile de teologie în Seminarul de rit latin din Oradea[4]. Neexistând un Seminar Teologic greco-catolic românesc, formarea teologilor era avizată la Seminarele de rit latin din Oradea, Strigoniu, Satu Mare, la cel greco-catolic din Uzhorod, Ungvar, Calocea și la Facultățile de la Pesta, Viena, Târnavia (mutat în 1850 la sediu, la Strigoniu), Lemberg, Roma. Episcopul Dărăbant dorea să se conformeze prescrierilor Conciliului Tridentin, care obliga pe fiecare episcop să aibă Seminar de Teologie, de aceea la 11 decembrie 1792 într-o cuvântare rostită în fața membrilor capitulari, cu argumente solide a arătat importanța centrelor teologice seminariale diecezane, cerându-le acestora să solicite de la împărat o Teologie proprie, unde clericii români greco-catolici să se formeze separat de cei latini. Dar în 1805 episcopul moare, iar clerul diecezei s-a format mai departe în alte Seminare[5].

La începutul sec. XX, anii ce au precedat Primul Război Mondial au adus în discuție situația teologilor români în seminarele maghiare. În urma unui incident cu nuanțe etnice, din 8 februarie 1912, 14 clerici greco-catolici români din Seminarul latin din Oradea sunt exmatriculați[6] ulterior integrați în Seminarul greco-catolic. Episcopul Széchenyi Miklós, referindu-se la diferențele de calendar, de sărbători, de rit și la dificultățile creșterii uniforme a clericilor, din cauză că latinii sunt obligați la celibat, iar grecii se pot căsători, îl roagă pe episcopul Demetriu Radu ca pentru clericii săi să înființeze un Institut de creștere în Seminarul «Leopoldin» dăruit diecezei române unite de împăratul Leopold II și destinat pentru creșterea clericilor acelei

---

[3] Dr. Mihályfi Ákos, *A papnevéles története*, Tom. I, p. 261 și 269, apud Petru Tămaian, *Istoria Seminarului și a educației clerului diecezei române-unite de Oradea,* Oradea, 1930, p. 64.

[4] Ioan Georgescu, *La centralizarea Seminarelor,* în „Cultura Creștină”, Blaj, nr. 13–20, 1919, pp. 277–289; se dă și decretul în limba latină.

[5] Cf. Petru Tămaian, *Istoria Seminarului și a educației clerului diecezei române-unite de Oradea,* Oradea, 1930, p. 65.

[6] *Ibidem*, pp. 94–105. Despre eliminarea teologilor români uniți din Oradea, cf. și Teodor Neș, *Oameni din Bihor (1848–1918),* Tip. Diecezană, Oradea, 1937, pp. 426–428.

dieceze, rămânând ca instrucția clericilor să fie comună la Teologia latină. Contele Zichy János, Ministrul de Culte, comunică episcopului român că, la cererea episcopului latin de Oradea, Majestatea sa Împăratul și Rege Apostolic, cu data de 25 mai, 1912, a aprobat propunerea ca clericii diecezei greco-catolice de Oradea, în conformitate ce dispozițiile lui Leopold II din 30 ianuarie 1792, să fie plasați și crescuți în Seminarul Leopoldin, invitându-l ca în Seminarul Leopoldin să se edifice o clădire deosebită pentru Seminarul teologic român. Astfel se deschide Seminarul provizoriu în internatul elevilor normaliști din Seminarul Leopoldin. Cu oficiul de spiritual sau duhovnic îl încredințează pe Petru Tămâian, profesor la Școala Normală, iar de prefect de studii și disciplină îl numește pe preotul Ludovic Vida. Rector e numit dr. Florian Stan, rectorul Seminarului Leopoldin, iar vicerector pe vicerectorul aceluiași Seminar, dr. Gheorghe Miculaș. În 8 octombrie, 1912, își începe Seminarul clericilor primul său an de funcționare, cu un program intern organizat. Se fac rugăciunile de seara și dimineața, se celebrează Sf. Liturghie zilnică. Punctele de meditație spirituală teologii le primesc seara după rugăciuni, iar reflecțiile le fac dimineața, înainte de Sf. Liturghie. De două ori pe an, la începutul anului școlar și în săptămâna Paștilor, țin exerciții spirituale de trei zile. Studiile teologice le frecventează în Seminarul latin. Episcopul Demetriu Radu, în 9 iunie, 1914, pune piatra de temelie a edificiului noului Seminar teologic, ridicat în curtea Seminarului Leopoldin, viitoarea Academie Teologică. Terminarea și înzestrarea clădirii, din cauza războiului, nu a făcut-o decât Valeriu Traian Frențiu, la 30 octombrie 1924 inaugurând, în mod solemn, Seminarul de clerici și Academia de Teologie a diecezei de Oradea[7] (deși neoficial Academia de Teologie și-a deschis porțile la 8 octombrie 1922).

Până în 1919, clericii frecventau Teologia latină. După Unirea Transilvaniei cu România, începând cu anul școlar 1919–1920 dieceza de Oradea și-a trimis clericii la Teologia din Blaj[8], până ce, în 1923, s-a deschis Academia Teologică Română Unită de la Oradea, terminându-se construirea edificiului început încă înainte de război și adăugându-se încă un etaj la edificiul micului seminar din 1792.

În anul 1923, pentru formarea temeinică a clerului, episcopul Valeriu Traian Frențiu, abia instalat la Oradea, ridică Seminarul Teologic la rangul de Academie Teologică, fiind numiți profesori cu pregătire aleasă[9], adică deschide în localul provizoriu al clericilor, deschis din 1912, cursul I și II de Teologie cu doi profesori: pr. dr. Ludovic Tăutu și Gheorghe Barna și 19 clerici. La 12 ianuarie, 1924, episcopul numește un al treilea profesor de teologie, pr. dr. Grigore Pop, iar la 1 septembrie,

---

7 Cf. Petru Tămaian, *Istoria..., op. cit.,* p. 67.
8 Cf. Ioan Georgescu, *La centralizarea Seminarelor... art. cit.,* pp. 277–289; Petru Tămaian, *Istoria Seminarului..., op. cit.,* pp. 81–82.
9 Iacob Radu, *Istoria diecezei române-unite a Orăzii-Mari (1777–1927)*, Oradea, 1932, p. 196.

1924, în locul lui Grigore Pop, ajuns canonic, numește pe dr. Vasile Chirvai și mai înființează două catedre noi, la care sunt instituiți ca profesori dr. Nicolae Flueraș și Francisc Hubic[10].

Academia Teologică Română Unită din Oradea, în anul universitar 1929–1930 funcționa cu patru ani, dar în sistem bienal (curs I–II, curs III–IV), cu cinci catedre de încadrare plătite de la stat, cu profesori titulari de valoare: Catedra de Teologie Dogmatică (titular: dr. Ludovic Tăutu, teolog de Roma și Viena), Catedra de Teologie Morală și Pastorală (titular: dr. Nicolae Flueraș, teolog de Pesta și cu doctoratul în teologie la «Augustineum»-ul din Viena); Catedra de Istorie bisericească și Drept Bisericesc (titular: dr. Vasile Chirvai, cu doctorat în teologie la Pesta); Catedra de Studii Biblice și Limbile elină și ebraică (titular: dr. Gheorghe Barna, cu teologia la Pesta); Catedra de Filozofie și Pedagogie, (titular: canonic Francisc Hubic, teolog de Pesta). Pe lângă aceștia, Mihai Silaghi predă Cantul ritual și Tipicul Bisericesc. Câte o oră pe săptămână se propune dreptul civil, igiena și economia. În fruntea Seminarului teologic se afla canonicul-prelat dr. Gheorghe Miculaș, rectorul Seminarului de băieți Leopoldin. După retragerea acestuia din funcția de rector al Academiei Teologice Române Unite din Oradea, dr. Coriolan Tămâian devine noul rector până la expulzare (1940), și după revenirea sa în țară (1944) până la desființarea cultului greco-catolic (în timpul refugiului fiind suplinită de canonicul dr. Gavril Stan).

În 1930 erau 63 studenți. Conducerea vieții spirituale a clericilor este încredințată unui spiritual sau duhovnic, care acum este pr. dr. Gavril Stan, iar supravegherea studiului și disciplinei o îndeplinește pr. dr. Coriolan Tămâian. Rector este canonicul prelat dr. Gheorghe Miculaș. Seminarul are o capelă în care clericii ascultă zilnic Sf. Liturghie și își fac exercițiile de pietate.

Printre multe modernizări întreprinse la Oradea, se remarcă faptul că, în 1933, Episcopul Valeriu Traian Frențiu, împreună cu consistoriul plenar al acestei eparhii, ținând locul sinodului diecezan, a hotărât introducerea sistemului de învățământ cu șase ani de studii teologice la Academia Teologică de acolo din anul 1935, pe motivul conformării greco-catolicilor români prevederilor Bullei «Deus scientiarum» (1931), dar și pe motivul că în sistemul de atunci cu 7 clase secundare și cu 4 ani de teologie, tinerii absolvă teologia la vârsta de 20–21 ani, când încă nu pot fi hirotoniți, ci sunt nevoiți să aștepte, expuși unor influențe străine de educația lor. S-a realizat împărțirea studiilor pe durata a 6 ani, dintre care primii doi sunt dedicați filosofiei pure în limba latină și disciplinelor auxiliare, restul de 4 ani studiilor teologice propriu-zise. Planul de învățământ va mai putea fi desigur modificat în direcție practică, întrucât s-ar

[10] *Ibidem,* p. 196.

putea dovedi prea teoretic[11]. După un timp s-a renunțat și s-a revenit la învățământul de patru ani, din cauza condițiilor de război. Episcopul inspecta des cursurile de la Academia Teologică și nu lipsea de la sesiunile de examene. În vacanțele de Crăciun și de Paști – pe care studenții teologi le petreceau în seminar –, a doua zi de Crăciun, la Anul Nou și la Paști, erau invitații ierarhului la Palatul Episcopal la o masă la care petreceau împreună ziua de praznic. Vacanța de vară, lunile iulie și august, tinerii clerici o petreceau pe domeniul eparhial de la Beiuș; doar o singură lună, septembrie, o petreceau acasă, în familie[12].

Tot Episcopul Valeriu Traian Frențiu a introdus în eparhia de Oradea examenele prosinodale[13] pentru clerul din pastorație, obligatorii pentru fiecare preot hirotonit, începând cu anul 1926 (conform art. 22 din Decretul XVI al Sinodului Diecezan din Oradea din anul 1926); erau adevărate examene de reciclare, în mod deosebit în studiile moralei și pastoralei, pentru care a introdus în plus obligativitatea preoților din parohii să rezolve în fiecare an un anumit număr de cazuri din studiul moralei, cazuistică pregătită de profesorul de Teologie Morală de la Academia Teologică. Examenele prosinodale au fost introduse și în eparhia Lugojului[14].

A existat în Seminar o societate de lectură a studenților. Vasile Erdélyi, care i-a urmat lui Samuil Vulcan în scaunul episcopal de la Oradea, încă pe când era director al Seminarului (după 1835), a înființat cea dintâi societate de lectură în Seminar, cea dintâi într-un institut românesc[15]. Din 1914, studenții teologi sunt constituiți în Societatea literară bisericească «Ioan Gură de Aur» care, în colaborare cu prof. Tăutu au tradus și editat în română cartea literatului francez Jean Carrère, *Triumful Papalității*. Societatea «Sf. Ioan Gură de Aur»[16]. Academia de Teologie și-a încheiat activitatea odată cu desființarea Bisericii Greco-Catolice, la 1 decembrie 1948.

Duhovnicii Seminarului din Oradea

În tradiția Seminariilor Teologice, pentru celebrarea serviciilor divine și formarea spirituală a seminariștilor, există oficiul de părinte spiritual, funcție care pe parcursul timpului a avut simultan mai multe sinonime: spiritual, director spiritual, duhovnic.

[11] N.B., Cronica, *Curs teologic de 6 ani*, în „Cuvântul Adevărului", Bixad, an. XII, ian., 1934, nr. 1, p. 44.
[12] Silvestru Augustin Prunduș, Clemente Plaianu, *Cei 12 Episcopi Martiri ai Bisericii Române Unite cu Roma Greco-Catolice*, Ed. Viața Creștină, Cluj-Napoca, 1998, p. 14.
[13] Ideea introducerii examenelor prosinodale în Biserica Greco-Catolică din Transilvania a fost lansată prin convocatorul Sinodului arhidiecezan de la Blaj din 1909, însă atunci nu a fost acceptată de cler. Cf. S.P., *Examene prosinodale,* în „Unirea", Blaj, nr. 82, 16 aug. 1913, p. 3; Vasile Cerghizan, *Examenele prosinodale,* în „Unirea", Blaj, nr. 90, 9 sept. 1913, pp. 3–4.
[14] *Ibidem*, p. 15.
[15] *Directoratul lui Vasile Erdélyi,* în „Cultura Creștină", nr. 3–4, 1919.
[16] în „Unirea Poporului", Blaj, nr. 49, 1946, p. 4. Se redă componența comitetului de conducere.

Conciliul Provincial I din 1872[17] dispune ca direcțiunea Seminariilor teologice să fie încredințată bărbaților înțelepți, cu experiență și devotați creșterii tinerimii clericale, iar pentru îndrumarea spirituală a clericilor în fiecare seminar să se numească un spiritual, bărbat blând, evlavios, afabil, elocvent și erudit în științele sacre, mai ales în știința ascetică (Tit. IX, cap. I).

Oficiul de „spiritual" s-a sistematizat în Seminarul din Oradea doar începând cu anul 1871. Primul Șematism în care apare funcția de spiritual la Seminarul din Oradea, pe lângă cea de rector și vicerector, este cel din 1871 (la Blaj apare doar în 1892[18]).

Vorbind despre viața din Seminarul din Oradea, de la începutul sec. XX, un istoric al acestui Seminar, Petru Tămâian, scrie: „cel mai puternic factor al educației seminariștilor era *duhovnicul* (spiritualul) Seminarului, care prin exhortații religioase, instructive, ținute în Dumineci și sărbători, trezia și susținea în seminariști evlavia, conștiențiozitatea și simțul de datorie și de muncă serioasă. La exhortații luau parte și superiorii, *in corpore*, ceeace impresiona mult și pe băieți"[19].

În Șematismele Eparhiei greco-catolice de Oradea de pe anii 1828[20], 1832[21], 1834[22], 1835[23], 1837[24], 1838[25], 1840[26], 1841[27], 1844[28], 1854[29] și 1857[30], în Regio-Episcopale Seminarium Domesticum Magno-Varadinense, pe lângă rector și vice-rector, nu apare funcția de spiritual. În Șematismul din 1871[31] apare *Vicerector in Spiritualibus Iustin Popfiu*. În continuare, în Șematismele din 1890[32], 1895[33], 1900[34]

[17] *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae Alba-Iuliensis et Fogarasiensis, celebrato anno 1872*, Blasiu, 1882. În ediție bilingvă:
https://remusmirceabirtz.files.wordpress.com/2012/11/conc-prov-i-a.pdf
https://remusmirceabirtz.files.wordpress.com/2012/11/conc-prov-i-b.pdf (consultat 10.10.2017).

[18] Cf. Anton Rus, *I padri spirituali del Seminario Teologico Greco-Cattolico di Blaj,* în *Părintele spiritual într-un Seminar Teologic: portret și misiune,* coord. Anton Rus, Vincenzo Lai, Ed. Argonaut, Cluj-Napoca, Ed. Symphologic Publishing, Gatineau, 2015, pp. 172–184.

[19] Cf. Petru Tamaian, *Istoria Seminarului..., op. cit.,* 1930, p. 30.

[20] *Sematism 1828*, p. 112, în Regio-Episcopale Seminarium Domesticum Magno-Varadinense, pe lângă Rector (Ștefan Gying) și Vicerector (Michael Talnats), nu există un spiritual.

[21] *Sematism 1832*, p. 119, Rector (Ștefan Gying) și Vicerector (Michael Talnats); nu există un spiritual.

[22] *Sematism 1834*, p. 119, în Regio-Episcopale Seminarium Domesticum Magno-Varadinense, dedicat Sfinților Apostoli Petru și Pavel, pe lângă Rector (Michael Talnats) și Vicerector (Petru Ilieș), nu există un spiritual.

[23] *Sematism 1835*, p. 132, Rector (Michael Talnats) și Vicerector (Ioan Nemeș); nu există un spiritual.

[24] *Sematism 1837*, p. 136, Rector (Basiliul Erdelyi) și Vicerector (Ștefan Dume); nu există un spiritual.

[25] *Sematism 1838*, p. 137, Rector (Basiliul Erdelyi) și Vicerector (Iosif Szilagyi); nu există un spiritual.

[26] *Sematism 1840*, p. 161, Rector (Basiliul Erdelyi) și Vicerector (Ioan Papp); nu există un spiritual.

[27] *Sematism 1841*, p. 161, Rector (Basiliul Erdelyi) și Vicerector (Ioan Papp); nu există un spiritual.

[28] *Sematism 1844*, p. 204, Rector (Ioan Pak) și Vicerector (Ioan Papp); nu există un spiritual.

[29] *Sematism 1854,* p. 88, Rector (Iosif Papp-Szilagyi) și Vicerector (Ioan Papp); nu există un spiritual.

[30] *Sematism 1857*, p. 80, Rector (Teodor Aaron) și Vicerector (Ioan Papp); nu există un spiritual.

[31] *Sematism 1871*, p. 91, Rector (Ioan Papp) și Vicerector in Spiritualibus Iustin Popfiu.

[32] *Sematism 1890*, p. 151, Rector (Augustin Lauran) și Vicerector (Moise Neș); nu există spiritual.

nu există spiritual. În Șematismul din 1909[35] există ca prefect de studii cu atribuții spirituale Petru Tămâian, iar în Șematismul din 1934[36], în Seminarul Teologic și Academia de Teologie, apare spiritual: dr. Gavril Stan. De la Șematismul din 1834 și până la cel din 1909 institutul este dedicat Sfinților Apostoli Petru și Pavel. Oferim aici o scurtă și incompletă listă a părinților spirituali pentru a observa importanța acordată acestui post important în educarea viitorilor preoți.

1. Iustin Popfiu (1871–1879)

Iustin Popfiu (1841–1882), preot celib, scriitor, poet, publicist, orator bisericesc, cu studii de teologie la Seminarul latin din Oradea apoi Viena, devenit din 1864 profesor de religie și limba și literatura română la Liceul Premonstratens din Oradea (1864–1880), al cărui elev fusese, a fost între anii 1871–1879 „spiritualul" Institutului (duhovnicul elevilor) și, de asemenea, vicerector în probleme spirituale[37]. În paralel a predat liturgica și ritul bisericesc clericilor români din Seminarul latin din localitate (1874–1879). În anul 1879, în Seminarul diecezan român unit din Oradea Mare funcționau doi vicerectori: unul pe probleme spirituale, în persoana lui Iustin Popfiu, și un al doilea pe probleme disciplinare și economice[38]. A fost unul dintre cei mai mari oratori ai vremii; a scris cărți de rugăciuni și studii diverse.

2. Moise Neș (1880–probabil 1887)

După mutarea lui Iustin Popfiu din funcția de vicerector în problemele spirituale ale Seminarului (1880) în cea de protopop în Leta Mare, preotul văduv Moise Neș (1843–1911) a fost însărcinat cu catehizarea elevilor din Seminarul diecezan unit din Oradea Mare. Ierarhul orădean Mihail Pavel preciza ca, până la noi dispoziții, tinerimea din Seminar să participe regulat la „eshortațiunile" (meditațiile, prelegerile) care se țineau elevilor preparandiali de către catehetul Preparandiei, Moise Neș, „pentru a nu suferi în cele spirituale"[39]. Același Moise Neș a fost promovat vicerector al Seminarului domestic (1887–1907) apoi rector (1906–1907). Petru Tămâian adaugă că canonicul de Oradea Moise Neș a fost timp îndelungat, la începutul sec. XX,

[33] *Sematism 1895*, p. 155, Rector (Augustin Lauran) și Vicerector (Moise Neș); nu există spiritual.

[34] *Sematism 1900*, p. 277, Rector (Augustin Lauran) și Vicerector (Leontin Pallady); nu există spiritual.

[35] *Sematism 1909*, p. 297, în Regio-Episcopale Seminarium Domesticum Magno-Varadinense, dedicat Sfinților Apostoli Petru și Pavel, pe lângă Rector (dr. Florian Stan) și Vicerector (George Mikulaș), există ca prefect de studii cu atribuții spirituale Petru Tămâian.

[36] *Sematism 1934*, p. 39, în Seminarul Teologic și Academia de Teologie, pe lângă Rector (dr. Gheorghe Miculaș) apare Spiritual: dr. Gavril Stan.

[37] *Sematism 1871*, p. 91, în Regio-Episcopale Seminarium Domesticum Magno-Varadinense, dedicat Sfinților Apostoli Petru și Pavel, Rector (Ioan Papp) și Vicerector in Spiritualibus Iustin Popfiu.

[38] Mirela Popa-Andrei, Popfiu Iustin, în *Canonici, profesori și vicari*... op. cit., p. 340.

[39] Idem, Moise Neș, în *Canonici, profesori și vicari*... op. cit., p. 272.

duhovnic al Seminarului din Oradea[40], însă în șematisme din 1890 până la cel din 1909 nu apare nimeni ca spiritual (e posibil să acopere el perioada până în anul 1909 când apare Petru Tămâian).

3. Petru Tămâian (1905–1909?; 1912–1914)

Canonicul orădean Petru Tămâian, în anul 1905 a luat asupra sa sarcina de spiritual și exhortator al tinerimii din micul seminar, aceeași sarcină purtând-o, din 1912, și în Seminarul Teologic greco-catolic din Oradea deschis în anul 1912, după scoaterea seminariștilor greco-catolici din Seminarul romano-catolic[41]. A scris câteva lucrări semnificative, printre care și istoria Seminarului[42].

4. Augustin Maghiar (1909–1912?)

Maghiar Augustin (1880–1951), cu studii și licență în teologie și filologie la Oradea și Budapesta, preot văduv în 1906, a fost numit, în 1 decembrie 1909, profesor de religie și de Limba română la liceul Premonstratensilor din Oradea și, în același timp, a fost prefect de studii, spiritual și vicerector al Seminarului. În 1919 a fost numit rector al internatului „Pavelian" de băieți și profesor la liceul de băieți din Beiuș. În 1927 a fost numit canonic și, la începutul acelui an școlar, i s-a încredințat oficiul de rector al Seminarului până în decembrie 1928, când a fost ales senator de Bihor[43]. Pentru credința sa a murit în penitenciarul din Sighet[44].

5. Ioan Maghiar (Marianescu) (1914–1916)

Maghiar Ioan (1887–1940), după 6 ani de studii la Roma ia titlul de doctor în filozofie și se reîntoarce la Oradea. După doi ani în care servește ca spiritual al clericilor (1914–1916), trece în dieceza Lugojului unde, romanizându-și numele în Marianescu, servește ca preot misionar și apoi vicar general[45].

6. Aloisie Ludovic Tăutu (1922–1929)

Canonicul și istoricul Aloisie Ludovic Tăutu (1895–1981), după studii teologice la Roma și Viena, în 1921 își susține teza de doctorat în teologie la Ateneul Urban «De Propaganda Fide», cu lucrarea *De Sancti Nicetae Remesianensis dacorum episcopi,*

---

[40] Cf. Petru Tamaian, *Istoria Seminarului*... op. cit., p. 20.

[41] Iacob Radu, *Istoria diecezei*..., op. cit., p. 241. Sematism 1909, p. 297, în Regio-Episcopale Seminarium Domesticum Magno-Varadinense, dedicat Sfinților Apostoli Petru și Pavel, pe lângă Rector (dr. Florian Stan) și Vicerector (George Mikulaș), există ca prefect de studii cu atribuții spirituale Petru Tămâian.

[42] Petru Tâmâian, *Istoria Seminarului*..., op. cit.

[43] Cf. Iacob Radu, *Istoria diecezei*..., op. cit., p. 221.

[44] Sergiu Soica, *Clerici ai Eparhiei Greco-Catolice de Oradea în detenție sub regimul comunist din România*, Ed. Mega, Cluj-Napoca, 2014, p. 121.

[45] Cf. Petru Tamaian, *Istoria Seminarului*..., op. cit., p. 72.

vita et operibus historico-theologica. În 29 iunie 1921, este hirotonit preot celibatar la Roma. Întors în țară este numit profesor de Religie și Limba latină, precum și părinte spiritual, la Liceul de fete «Mihail Pavel» din Beiuș (1921–1922), unde ține exerciții spirituale și înființează Reuniunile Mariane. În toamna anului 1922, a fost chemat de noul episcop al diecezei, Valeriu Traian Frențiu, la Oradea pentru a-l numi duhovnic la Seminar și profesor de Teologie Dogmatică și Filosofie la noua Academie de Teologie din Oradea (1922–1937). În 1929, a schimbat catedra, devenind profesor de teologie morală. Studenții sunt constituiți în Societatea literară bisericească «Ioan Gură de Aur» care, în colaborare cu Prof. Tăutu, au tradus și editat în română cartea literatului francez Jean Carrère, *Triumful Papalității*. Redactează revista bilunară «Vestitorul» (1925–1937). În 1937, este trimis la Roma ca delegat în comisia pontificală pentru redactarea noului Cod de Drept Canonic al Bisericilor Orientale, în locul dr. Ioan Bălan, numit între timp episcop de Lugoj. A scris o mulțime de studii și articole teologice, istorice, religioase, polemice în diverse reviste și publicații române și străine. Se stinge din viață în 1981 la Roma, fiind înmormântat în cimitirul «Campo Verano» din Roma[46].

7. Gavril Stan (1929–1934)

În perioada 1929–1934, conducerea vieții spirituale a clericilor este încredințată unui spiritual sau duhovnic care este canonicul celibatar pr. dr. Gavril Stan, absolvent cu doctorat în teologie la Roma[47]. Ulterior a fost profesor de dogmatică și rector al Academiei Teologice de la Oradea. După 1948, suferă închisoare pentru credința sa[48].

8. Iosif Bal (1934–1937)

Între 1934–1937, părinte spiritual la Academia Teologică de la Oradea fost Iosif Bal, călugăr în Ordinul Sf. Vasile cel Mare OSBM, preot cu doctoratul obținut la Roma. În 1937, părintele spiritual Iosif Bal, un bun preot, a trebuit să-și dea demisia din cauză că, din prea mult zel, a introdus devoțiuni noi printre seminariști obligându-i la acestea, precum recitarea orelor canonice[49]. În 1946, se stabilește la biserica și

---

[46] *Statul personal al Diecezei române unite de Oradea-Mare pe anul 1929*, în „Vestitorul", Oradea, nr. 2, 15 ian. 1929, p. 2; Petru Tămaian, *Istoria Seminarului...*, op. cit., p. 72; Prof. Petru Tocănel, Date bibliografice, în vol. *Omagiu canonicului Aloisie Ludovic Tăutu cu ocazia împlinirii etății sale de 80 de ani*, vol. I–II (BV, an. XIV, 1975, nr. 1–2, ian.-iun.), Tip. Univ. Gregoriana, pp. IX–XII; Octavian Bârlea, Msgr. Dr. Aloisie Tăutu, în „Perspective", München, nr. 1 (13), 1981, pp. 25–27; Lucian D. Periș, Aloisie Tăutu. *Aspecte din opera istorică*, Ed. Buna Vestire, Blaj, 2003.

[47] Cf. Petru Tamaian, *Istoria Seminarului..., op. cit.,* p. 72. În *Sematism 1934*, p. 39, în Seminarul Teologic și Academia de Teologie, pe lângă Rector (dr. Gheorghe Miculaș) apare Spiritual: dr. Gavril Stan.

[48] Sergiu Soica, *Clerici ai Eparhiei Greco-Catolice de Oradea..., op. cit.,* pp. 289–290.

[49] Cf. *Învățământul teologic greco-catolic din România interbelică... op. cit.*, p. 204.

parohia Calvaria din Cluj-Mănăștur în administrarea călugărilor baziliani, fiind paroh al parohiei Cluj II „Bob”. În ianuarie 1949, este închis la Penitenciarul Aiud, împreună cu părintele Gheorghe Neamțiu, profesorii de teologie Teofil Băliban, Dumitru Man, toți trei de la Cluj. După eliberare, pentru a-și câștiga existența, a fost nevoit să recurgă și să accepte servicii umilitoare, fiind încadrat într-o echipă a salubrității de măturători de stradă la Satu Mare[50].

9. Ion M. Gârleanu OFMC (1937–1940)

Poet, muzician, pictor, orator, ieromonah franciscan, Ion M. Gârleanu OFMC (1892–1944) în 1929 trece în eparhia de Oradea, înființând ramura greco-catolică franciscană și adoptând ritul bizantin. Din 1937 până în 1940, este părintele spiritual al Academiei Teologice Române Unite din Oradea. Teolog profund, cu studii în străinătate, a scris multe lucrări[51].

10. Ioan Pintea (1944)

Pr. Dr. Ioan Pintea, născut la 1 septembrie 1914 la Carei, jud. Satu Mare, cu studii la Roma, hirotonit preot celib, profesor titular de Morală și Pastorală, a fost spiritual la Seminarul Teologic Oradea în 1944. După anul 1948, a fost angajat la Autogara RATA Oradea, desfășurând activitate religioasă clandestină[52].

11. Iuliu Hirțea (1945–1948)

Revenind de la Roma după obținerea doctoratului în teologie, viitorul episcop auxiliar al Eparhiei de Oradea, pr. Iuliu Hirțea (1914–1978), în anii 1945–1948 își va continua activitatea la Oradea, în calitate de îndrumător/părinte spiritual al Academiei Teologice (din 14 februarie 1946 până în 31 martie 1946)[53] și profesor de Ascetică și Mistică, de Ebraică și suplinitor al catedrei de Dogmatică. Fiind arestat din data de 28 octombrie 1947 până în februarie 1949, a fost înlocuit pe parcursul anului universitar 1947–1948 de către părintele Teodor Matei și pr. dr. Ioan Pintea[54], dar și de către Vasile Hossu, viitorul episcop al Oradiei[55]. A fost un adevărat cleric de

[50] *Ibidem*.
[51] Anton Bișoc, *Discurs funebru*, Tip. Doina, Beiuș, 1944, 15 p.; I. Georgescu, *Ioan M. Gârleanu O.F.M.Conv.*, Oradea, 1945; P. Ion Georgescu, *În amintirea P. Ion M. Gârleanu*, Tip. Doina, Beiuș, Editura Revistei «Viața», Beiuș, 1945, 29 p.
[52] Cristian Barta, Anton Rus, *Dicționarul teologilor greco-catolici români (în pregătire)*.
[53] Silviu Sana, *Rezistentul. Episcopul Dr. Iuliu Hirțea în documentele Securității (1947–1979),* Ed. Universității din Oradea, Oradea, 2014, p. 15.
[54] Adrian Apan, *Din istoria Seminarului..., art. cit.,* p. 186.
[55] Informație oferită de Silviu Sana în cadrul dezbaterilor după susținerea comunicării.

elită, orator de mare clasă, consacrat episcop în clandestinitate, stând peste 11 ani în închisorile comuniste[56].

Viața spirituală în Seminarul din Oradea. Concluzii

În Seminar era obligatorie respectarea unor reguli stabilite încă de la înființare. Seminariștii erau ținuți sub supraveghere, trebuiau să se apropie de Sfintele Taine în fiecare lună, să participe la exercițiile spirituale. Cei care se pregăteau pentru preoție trăiau separat de gimnaziști și preparanzi.

În contextul raportului redactat în urma unei vizite a unui delegat apostolic în anul 1938 în Seminarul Teologic de la Oradea[57], reiese că în privința vieții spirituale au loc practici de pietate zilnice (rugăciunile de dimineața și seara, meditația de o jumătate de oră susțintă de părintele spiritual, Sf. Liturghie cu împărtășanie, lectura spirituală, examenul de conștiință, rozarul în comun, vizita la preasfântul Sacrament după prânz), săptămânale (spovada, predica destinată seminariștilor), duminicale (vecernia de sâmbăta și utrenia de duminica la catedrală, binecuvântarea cu Sfântul Sacrament), lunare (Cultul Preasfintei Inimi în prima vineri din lună; Acatistul sau Paraclisul în prima duminică din lună) și anuale (exercițiile spirituale de două ori pe an, timp de trei zile). Deși clădirea era recent construită, nu a fost prevăzută de la început cu capelă; doar în anul 1928 s-a amenajat o cameră pe post de capelă[58]. Spiritualitatea era cea liturgic-răsăriteană la care s-au adăugat, fiind adoptate și adaptate, unele devoțiuni dinspre lumea catolică occidentală, fără însă a forța lucrurile în acest sens. De fapt, în 1937, părintele spiritual Iosif Bal, un bun preot, a trebuit să-și dea demisia din cauză că, din prea mult zel, a introdus devoțiuni noi printre seminariști obligându-i la acestea, precum recitarea orelor canonice[59]. Deși disciplina este mai severă decât în celelalte seminare, vizitatorul apostolic era contrariat că la Oradea seminariștii fac parte din corul catedralei în care cântau și femei. I-a vorbit episcopului, care – deși este un promotor al celibatului – i-a răspuns că nu vede niciun pericol pentru seminariști faptul de a cânta împreună cu femei, mai ales că vor deveni preoți căsătoriți[60].

---

[56] Cf. Ioan Bota, Cicerone Ionițoiu, *Martiri și mărturisitori ai Bisericii din România (1948–1989)*, Ediția II-a, Ed. Patmos, 1998, p. 30; Silviu Sana, *Rezistentul..., op. cit.*

[57] Cf. *Învățământul teologic greco-catolic din România interbelică... op. cit.*, pp. 197–218.

[58] *Ibidem,* pp. 209–210.

[59] *Ibidem*, p. 204.

[60] *Ibidem*, p. 212.

În concluzie, putem afirma că seminariștii orădeni au beneficiat de o bună formare[61], dascălii acestui Seminar și apoi Academie de Teologie contribuind la educarea clerului acestei dieceze. Acest seminar a dat Bisericii ierarhi, canonici, preoți, teologi[62], profesori, martiri și mărturisitori[63]. Ca limite ale prezentului studiu, nu am reușit identificarea tuturor perioadelor exacte în care duhovnicii și-au desfășurat activitatea și nu am consultat arhiva Seminarului; încă există aspecte neanalizate și întrebări care necesită răspuns; de aceea, studiul prezent este o contribuție incipientă a temei referitoare la duhovnicii orădeni. Cercetări ulterioare vor purta bariera cunoașterii acestora la un nivel superior; vor aduce noi elemente pe baza cărora se va putea analiza formarea teologică și spirituală a seminariștilor din Seminarul Român Unit devenit Academia de Teologie din Oradea[64].

Scopul prezentului studiu răspunde atât unui interes istoric, întrucât oferă informații despre cei ce au lucrat la formarea spirituală a seminariștilor de la Oradea, cât și unul de ordine teologică, arătând că ierarhii din Oradea au acordat importanță și continuitate exigenței de a beneficia de un părinte spiritual pentru cei ce vor deveni păstorii sufletești ai eparhiei orădene.

Am identificat 11 părinți spirituali, dintre care 9 preoți celibatari și 2 preoți văduvi (M. Neș și A. Maghiar), șase dintre ei cu doctoratul în teologie, doi sunt călugări, unul va deveni episcop în perioada de persecuție comunistă.

Încheiem studiul cu o listă rezumativă a părinților spirituali ai Seminarului Teologic de la Oradea: 1. Iustin Popfiu (1871–1879) 2. Moise Neș (1880-cca. 1887) 3. Petru Tămâian (1905–1909?; 1912–1914) 4. Augustin Maghiar (1909–1912?) 5. Ioan Maghiar (Marianescu) (1914–1916) 6. Aloisie Ludovic Tăutu (1922–1929) 7. Gavril Stan (1929–1934) 8. Iosif Bal OSBM (1934–1937) 9. Ion M. Gârleanu OFMC (1937–1940), 10. Ioan Pintea (1944) 11. Iuliu Hirțea (1945–1948).

---

[61] Ne referim la perioadele scurte în care seminariștii teologi, adică clericii, s-au format în incinta Seminarului greco-catolic, știind că cea mai mare parte a clerului diecezan din Oradea în sec. XIX s-a format în Seminarele latine din Oradea și Sătmar și în Seminarul rutean greco-catolic din Ungvar.

[62] Cf. Petru Tămaian, *Istoria Seminarului..., op. cit.,* pp. 94–105. Ioan Georgescu, în articolul *La centralizarea Seminarelor,* în „Cultura Creștină”, nr. 13–20, 1919, pp. 277–289 are și o parte în care prezintă teologii eparhiei de Oradea cu operele lor teologice.

[63] D. Neda, *Vatră de lumină,* în „Cultura Creștină”, nr. 10–12, oct.-dec., 1942, pp. 678–679; Gheorghe Pop, *Împreună cu foști colegi teologi de Oradea în rezistența Bisericii Române Unite, Greco-Catolice de Maramureș (1948–1989),* în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis”, nr. 3, 2009, pp. 143–147

[64] Din 1999 Institutul Teologic Greco-Catolic de Grad Universitar din Oradea s-a integrat în Facultatea de Teologie Greco-Catolică din Universitatea Babeș-Bolyai ca Departamentul Oradea, formarea spirituală a candidaților la preoție desfășurându-se în Seminarul Teologic Greco-Catolic „Sfinții Trei Ierarhi Vasile, Grigore și Ioan”.

Studenții teologi români în Seminarul romano-catolic din Oradea

Dispute privind susținerea materială a acestora în prima jumătate a secolului al XIX-lea[*]

Silviu-Iulian SANA[**]

Abstract: ***Romanian Theology Students at the Roman Catholic Seminary in Oradea.*** The paper brings into focus an issue unexplored until now about the life of the Romanian theology students in the Roman Catholic seminary from Oradea. Based on ancient historiography, it had been known that the Romanian students have lived in the Greek-Catholic Seminary after its establishment (1792) and only attended the courses of theology at the Roman Catholic seminary in the village. But the latest research made in archival funds of the Greek Catholic Diocese of Oradea and the Roman Catholic Diocese of Oradea show the opposite, Romanian theology students had been "alumnus" of the Latin Seminary even after 1792 until the early twentieth century. This study highlights a document written in 1912 by one of the Latin Seminary teachers showing the disputes concerning the material support of the Romanian theologian students in Latin Seminary in Oradea.

Keywords: Greek-Catholic Seminary, theology undergraduates, Roman-Catholic Seminary, Oradea, The Greek-Catholic Episcopacy of Oradea, The Roman-Catholic Episcopacy of Oradea, accommodation, boarding school, disputes, Habsburg Empire, Locumtenential Council.
Cuvinte cheie: Seminarul greco-catolic, studenți teologi, Seminarul romano-catolic, Oradea, Episcopia Greco-Catolică Oradea, Episcopia Romano-Catolică Oradea, cazare, internat, dispute, Imperiul Habsburgic, Consiliul Locumtenețial.

Prevederile privind înființarea unui Seminar propriu care să formeze candidații la preoție au fost stipulate în documentul de înființare al Episcopiei la 16 iunie 1777[1],

---

[*] Documentul este redactat în anul 1912 de către unul dintre profesorii din Seminarul latin, în contextul exmatriculării studenților români din acel Seminar. Acesta descrie situația studenților teologi greco-catolici cazați în Seminarul latin din Oradea. Documentul dă și referințe documentare cu privire la perioada anilor 1781–1905, cu evoluția problematicii achitării taxei de întreținere a acestora de către Episcopia Greco-Catolică către Episcopia Romano-Catolică (A se vedea documentul în Serviciul Județean Bihor Arhivele Naționale, Episcopia Romano-Catolică, prescurtat SJBAN Bihor, ERCO, Fundationalia, dos. 319, f.332–342)

[**] Dr. Silviu-Iulian SANA, bibliotecar, Biblioteca Județeană „Gheorghe Șincai” Bihor.

[1] ”Iar ca dotațiune aceleiași biserici catedrale din Oradea-Mare, ridicate de Noi ca mai sus, și pentru păstrarea cuviincioasă a demnității episcopești, cu aceiași autoritate apostolică concedem și asemănăm suma de 6000 florini, moneda ținuturilor acelora, dată în atâtea bunuri imobile de către Maria Therezia

însă, în ciuda demersurilor întreprinse de Episcopul Ignatie Darabant de a obține înființarea unui Seminar major care să formeze candidații la preoție[2], s-a obținut doar înființarea unui Seminar minor[3] sau domestic[4]. Decretul de înființare a Seminarului din 30 ianuarie 1792 specifica faptul că această instituție era menită să formeze „clerul tânăr[5] și tinerimea mireană" pentru națiunea română[6]. Era prima etapă de formare a tinerilor de gimnaziu[7], care se pregăteau pentru a fi învățători și viitori studenți în teologie.

Pentru cei care doreau să fie preoți, Seminarul leopoldin a fost pepiniera de unde s-au recrutat viitori studenți în teologie[8]. Deși în documentul de înființare nu se

Regină Apostolică, precum și Consistoriul instituit acolo și Seminarului teologic necesar;" (fragment din Bulla „Indefessum", traducere de Dr. Alosiu Ludovic Tăutu în revista „Vestitorul" nr. 6/15 martie 1927, p. 2–5).

2 Conform lui Ioan Ardeleanu, Episcopul a reușit să obțină consensul majorității canonicilor uniți din capitolul său, pentru înființarea unui seminar teologic propriu unde clericii uniți să se formeze separat de cei de rit latin. Însă canonicul Gheorghe Farkaș s-a opus, Ardeleanu învinovățindu-l pe acesta că datorită lui Episcopia a rămas fără Seminar teologic. Totuși, acest canonic a cerut o sumă de bani Episcopului Darabant pentru înființarea unui curs teologic la Beiuș. La 28 aprilie 1781, acesta primește suma de 5.000 de florini, însă banii fiind insuficienți plus moartea episcopului au condus la sistarea demersurilor înființării cursului teologic la Beiuș (Ioan Ardeleanu, Istoria Diecesei Romane Greco-Catolice a Oradei Mari, partea II, Blasiu, 1888, p. 56, 63, fond Bihor, Biblioteca Județeană „Gheorghe Șincai" Bihor).

3 Cu această ocazie ne facem „mea culpa" asupra faptului că în lucrările trecute nu am specificat în mod clar care era procesul de formare a studenților teologi greco-catolici. Aceștia s-au format în toată perioada studenției lor, în Seminarul romano-catolic din Oradea și au locuit acolo. Formarea liturgică și spirituală din Seminarul greco-catolic a făcut parte din prima etapă de formare a lor (A se vedea Silviu Sana, … pentru sufletele credincioșilor…. Structuri bisericești și școlare în Eparhia Greco-Catolică de Oradea. Parohii și școli sătești (1850–1900), Oradea, Editura Universității din Oradea, 2011, p. 158, nota 163 și p. 179).

4 Șematismele eparhiei orădene din perioada 1813–1834 îl menționează astfel: „Regio Episcopale Seminarium Domesticum Magno Varadinense pro Seaculari Juventute Valachica…" (Catalogus Venerabilis Cleri Almae Dioecesis Graeco-Catolicae Magno Varadinensis pro anno 1813, Magno Varadini, Typis Joannis Tichy, p. 58). Doar cu șematismul din anul 1835 se menționa explicit în titulatură rolul de pregătire (în latină succrescentio) pentru viitorii studenți teologi: „Regio-Episcopale Seminarium Domesticum Magno-Varadinense ad SS. AA. Petrum et Paulum, pro succrescente pro Clero Juniore saeculari Juventute Valachica …" (Schematismus Venerabilis Cleri Dioecesis Magno Varadinensis Graeci Ritus Catholicorum pro anno 1835, Magno Varadini, Typis Joannis Tichy, p. 132, fond Bihor, Biblioteca Județeană „Gheorghe Șincai" Bihor).

5 În cazul de față am folosit traducerea lui Petre Tămăianu (Petru Tămăian, Istoria Seminarului și a educației clerului Diecezei Române Unite de Oradea, Oradea, Tipografia și litografia românească, 1930, p. 7–8). Dar în terminologia ecleziastică, termenul latinesc „clerus junior" desemna clerul minor, o categorie de tineri care se pregăteau pentru a fi studenți la teologie. În Biserica Romano-Catolică, încă din Evul Mediu s-a făcut o diferențiere, odată cu înființarea seminarelor. Clericii minori erau acei tineri de la vârsta de 12 ani în sus până al absolvirea studiilor gimnaziale care, puteau primi, dacă se orientau spre sacerdoțiu, ordinele minore (Tonsura, acolit, etc.).

6 Tămăianu, 1930, p. 6.

7 Ardeleanu, 1882, p. 63.

8 „[…] din care cauză acest institut are să fie considerat, deoparte ca Seminar, din care să se poată recruta suscreșcință pentru clerul tânăr, de altă parte ca un fel de școală preparandială din care să iasă învățători buni și folositori […]" (Tămăianu, 1930, p. 6). Textul în limba latină dat în șematismul

specifica unde locuiau studenții teologi[9], despre aceștia se menționa expres ca ei să frecventeze cursurile de teologie în Seminarul latin din localitate[10]. În realitate, chiar și după înființarea Seminarului unit, clericii greco-catolici au continuat să fie mai departe interniști ai Seminarului latin orădean, lucru acceptat pentru o sumă de bani stipulată în documentul „Instrumentum Regulatorum", sumă primită din partea Fondului Religionar, destinată expres doar pentru cei formați în Seminarul latin orădean[11].

La 16 februarie 1781, Împăratul Iosif II, adresându-se noii Episcopii Unite de Oradea, în regulamentul de funcționare al noii Episcopii (Instrumentum Regulatorum), făcea referiri și la Seminar. Astfel șase dintre seminariști erau formați la Viena, iar cealaltă parte în Seminarul latin, fiind sub îndrumarea canonicului scolastic care îi educă în ritul propriu, frecventând Biserica proprie în ziua de Duminică și de sărbători[12].

În 4 decembrie 1794, în ședința Consistoriului romano-catolic orădean, la punctul întâi, a fost dezbătută plângerea teologilor greco-catolici împotriva Rectorului Birtalan Iakab care nu le-a acordat acestora subvenția pentru îmbrăcăminte[13]. Tot despre o subvenție pecuniară de 15 florini/persoană a fost vorba într-o scrisoare din 2 noiembrie 1799, bani necesari pentru ca la încheierea anului școlar fiecare cleric să poată călători într-o parohie românească unde să-și însușească scrisul, cititul în românește, cântul și tipicul bisericesc propriu, de vreme ce între materiile de studiu din Seminarul latin acestea nu erau în programa de învățământ[14].

Odată cu izbucnirea războaielor napoleoniene, a început în toată Monarhia un val de scumpiri datorat investirii masive în producția pentru război[15], acest lucru influențând inevitabil și susținerea teologilor români în Seminarul latin. Astfel, la 2

din 1900 sună astfel: „[…] Institutum pro inde hoc tam ad instar Seminarii ex quo succesio junioris Cleri procuranda est […]" (A se vedea întreg documentul în Schematismus historicus Venerabilis Cleri Dioecesis Magno-Varadinensi Graeci Ritus Catholicorum pro anno jubiliari 1900, Magno Varadini, Typis Samuelis Berger jun, 1900, p. 54–60, fond Bihor, Biblioteca Județeană „Gheorghe Șincai" Bihor).

9 În continuare vom folosi termenul de „teologi" care indica statutul de studenți la teologie, termen folosit și în șematismele eparhiei orădene.

10 În traducerea românească a actului fundațional nu se specifică în mod clar unde „[…] tineretul ce se va primi în acest Seminar, începând de la școala primară, toate școlile publice să le facă în Arhigimnaziul și la Academia din Oradea-Mare și în ce privește studiile să se subordoneze Direcțiunii de învățământ întru toate; iar clericii, care fac studiu teologic, să fie obligați ca să asculte aceste preasfinte științe în Seminarul de rit latin din Oradea, după planul prescris […]. „ (Tămăianu, 1930, p. 7).

11 SJAN Bihor, ERCO, Fundationalia, dos. 319, f.332–342.

12 SJAN Bihor, ERCO, *Fundationalia*, dos. 319, f. 332v.

13 Ibidem, f. 334v.

14 Ioan Georgescu, *Istoria Seminarului Român Unit din Oradea Mare*, București, tipografia Gutemberg, 1923, p. 35 (în cont. Georgescu, 1923, fond Bihor, Biblioteca Județeană „Gheorghe Șincai" Bihor).

15 Georgescu, 1923, p. 36.

octombrie 1803, rectorul Laitsák Ferenc i-a scris vicarului latin, grofului Csáky Lászlo, informându-l de necesitatea creșterii taxei de întreținere a clericilor greco-catolici la suma de 200 de florini pentru fiecare teolog unit, completarea taxei să fie făcută din veniturile Episcopiei Unite de Oradea. De această completare depindea acceptarea clericilor români în Seminar. Despre această problemă a fost informat Episcopul Ignatie Darabant care răspunde afirmativ[16].

Se pare că în anul 1805 lucrurile nu erau clarificate în privința taxei de întreținere, astfel că decretul nr. 17198 din 30 iulie 1805 dat de către Consiliul Locumtenențial din Buda îl înștiința pe Episcopul latin din Oradea, că suma stabilită pentru susținerea teologilor greco-catolici în Seminarul orădean este de 150 de florini de persoană. Se pare că această dispoziție din partea autorității Statului venea ca urmare a unei înștiințări făcute de Episcopul greco-catolic. Astfel, la 10 octombrie 1805 Episcopul latin a răspuns Consiliului Locumtenențial, menționând că cererea Episcopului unit nu putea fi îndeplinită. Ierarhul latin menționa că și el tot atâta primește din partea Fondului Religionar pentru un cleric și completarea pentru susținerea acestuia o face din fondurile proprii. În mod categoric se cerea ca și Episcopul unit să facă la fel[17]. Fixarea legală a taxei de întreținere la suma de 200 de florini anual pentru un teolog, Seminarul latin a câștigat-o în urma unei hotărâri a Consiliului Locumtenențial în data de 15 iulie 1806[18]. Dar, în data de 6 septembrie 1806, Consistoriul greco-catolic a cerut Episcopiei romano-catolice ca din suma de 200 de florini/teolog să se înapoieze pentru lunile de vacanță, pentru ca tinerii teologi să poată avea bani pentru vacanță, ei neavând niciun venit în această perioadă de două luni în care nu beneficiau de formare instituțională[19].

La 25 octombrie 1808, rectorul Laitsák Ferenc îi scria Episcopului său referitor la mărirea taxei de întreținere pentru clericii greco-catolici. El menționa că suma de 2266 florini nu ajunge pentru susținerea clericilor uniți care plăteau doar 200 de florini de persoană și față de scumpirea actuală ar trebui să plătească 300 de florini sau măcar 280 de florini de persoană. Tot aici se menționa faptul că Episcopia Greco-Catolică primea din partea Fondului Religionar suma de 200 de florini de persoană pentru formarea a 14 clerici, pe când, în realitate, uniții plăteau doar pentru 8 clerici. Acesta i-a sugerat ierarhului său ca, în cazul neplății, teologii greco-catolici să nu fie primiți în Seminar. Episcopul latin a scris apoi Consistoriului greco-catolic la 26 octombrie 1808, cerând uniților majorarea la suma de 280 de florini/teolog[20].

[16] SJAN Bihor, ERCO, *Fundationalia*, dos. 319, f. 334v.
[17] Ibidem, f. 335.
[18] Ibidem, f. 335v.
[19] Ibidem, f. 335v.
[20] Ibidem, f. 335v.-336.

Tot pentru cauza taxei de întreținere vorbește și scrisoarea rectorului Ferenc Laitsák din 31 ianuarie 1809, care cerea directorului Seminarului greco-catolic plata ratei pe o jumătate de an pentru teologii uniți, în suma de 280 de florini/persoană. Ca răspuns, Directorul Seminarului Greco-Catolic i-a trimis copia hotărârii Consiliului Locumtenețial nr. 20249 din 13 octombrie 1806, arătând în acest sens opoziție față de nivelul crescut al taxei de întreținere. La 3 februarie 1809, rectorul Laitsák Ferenc menționa faptul că Consistoriul greco-catolic orădean a plătit suma de 280 de florini/persoană în prima perioadă a anului, tinerii fiind primiți în Seminar la data de 1 noiembrie 1808 doar după ce taxa a fost achitată[21]. La 5 februarie 1809, Consistoriul greco-catolic i-a scris Episcopului latin arătând că intenția rectorului este de a nu-i mai primi pe teologii uniți în Seminar. Tot aici se arăta faptul că Episcopia unită primea subvenție pentru 14 clerici și plătea doar pentru 8. Finalul scrisorii se încheie cu o promisiune față de plata datoriei de îndată ce venea răspunsul din partea Consiliului Locumtenențial. Situația devine și mai dificilă de vreme ce chiar Episcopul latin, Miklossy Ferenc, la 6 februarie 1809, a răspuns Consistoriului unit menționând că decizia rectorului Seminarului este și a lui, referitor la excluderea clericilor greco-catolici români[22]. Și, într-adevăr, la 7 februarie 1809, teologii români sunt trimiși acasă de către rectorul Seminarului. Această hotărâre l-a surprins pe Episcopul Samuil Vulcan care, în 3 martie 1809 i-a scris omologului său. După părerea sa, această hotărâre este nedreaptă pentru că Seminarul latin era destinat pentru formarea clericilor ambelor dieceze, invocând hotărârea Consiliului Locumtenențial din 15 ianuarie, 1805. La finalul scrisorii, Samuil Vulcan îi cerea rectorului latin să-i cheme înapoi pe clericii români[23]. În 7 martie, 1809, Episcopul romano-catolic i-a răspuns lui Samuil Vulcan, spunându-i că nu vede nicio vină în decizia luată de rectorul Seminarului[24]. În aceeași chestiune a intervenit și Consistoriul greco-catolic care a promis, în numele episcopului Vulca, ce nu se afla în localitate, că se vor plăti cei 280 de florini. Însă, când a venit termenul fixat, Seminarul latin nu a primit niciun ban pentru susținerea clericilor greco-catolici, partea greco-catolică invocând așteptarea unei hotărâri din partea Consiliului Locumtenențial[25].

Creșterea numărului de clerici uniți în Seminarul latin din Oradea a constituit o altă problemă dezbătută între cele două părți catolice din Oradea. Astfel, la 28 octombrie 1809, Episcopul Vulcan îi scria omologului său să primească pe lângă cei 9 clerici încă 2, pentru care va plăti din venitul său. La 30 octombrie, sosește și

[21] Ibidem, f. 336.
[22] Ibidem, f. 336v.
[23] Ibidem, f. 337.
[24] Ibidem, f. 337.
[25] Ibidem.

răspunsul din partea romano-catolicilor, Episcopul latin refuzându-l pe Samuil Vulcan din lipsă de locuri[26].

Prin hotărârea nr. 4183 din 20 martie 1810 dată de Consiliul Locumtenențial, s-a fixat ca taxa de întreținere pentru un cleric greco-catolic în Seminarul latin din Oradea să fie de 300 de florini[27].

Un alt val de scumpiri a afectat din nou întreținerea clericilor uniți în Seminarul latin. La 22 octombrie 1810 rectorul Laitsák Ferenc îi scria Episcopului său referitor la cei 13 clerici români care stăteau în Seminar, faptul că suma de 280 de florini nu ajunge. Superiorul Seminarului menționa și un plan de urmat în privința clericilor uniți. Astfel, se menționa că, până la începerea anului școlar, pe 1 noiembrie, a) să se plătească pentru fiecare cleric unit suma de 500 de florini și separat o sumă de bani pentru medicamente, sau b) să se plătească pentru ei doar cheltuielile de cazare în suma de 300 de florini sau c) să fie cazați în seminarul greco-catolic și pentru cursuri pot veni gratuit aici în Seminarul latin. La 24 octombrie 1810, Episcopul latin i-a comunicat acest proiect lui Samuil Vulcan. Răspunsul ierarhului român a fost la 28 octombrie 1810, acesta invocând intimatul din 1806, amintind și faptul că anul trecut a plătit pe fiecare cleric suma de 280 și chiar 300 de florini, urgentând și el plata taxei de susținere stabilită anterior. Se pare că răspunsul dat de Samuil Vulcan nu a fost satisfăcător pentru că Episcopul latin i-a spus că nu-i poate primi pe teologii români chiar dacă dau 400 de florini, solicitând grabnic răspunsul cu unul dintre cele trei puncte propuse. La 30 octombrie 1810, Samuil Vulcan a răspuns, menționând că va plăti câte 500 de florini pentru fiecare cleric unit[28].

În anul școlar 1811/1812, se modifica din nou taxa de întreținere pentru clericii greco-catolici. Astfel, hotărârea nr. 27122 din 5 noiembrie 1811 a stabilit taxa de întreținere a clericilor greco-catolici la 400 de florini de persoană[29].

La 12 ianuarie 1812, rectorul Laitsák Ferenc îi comunica vicarului romano-catolic Csáky László cum că Episcopul Samuil Vulcan nu plătește din fondurile proprii taxa de întreținere a clericilor săi, menționând despre acesta că se plânge prea des despre faptul că taxa de întreținere e prea mare. Cu această ocazie, Superiorul Seminarului semnala faptul că, pentru un cleric, cheltuielile se ridicau chiar și la 800 de florini. Prin urmare, îi sugera Ordinarius-ului diecezei ca, prin intermediul Consiliului Locumtenențial a) să contribuie și Episcopul greco-catolic la procesul de instruire al clericilor, mai ales că acesta se face în noua clădire a Seminarului latin. b) mâncarea și îmbrăcămintea clericilor greco-catolici să fie suportată din fondurile proprii și să

[26] Ibidem, f. 337v.
[27] Ibidem.
[28] Ibidem, f. 338.
[29] Ibidem, f. 338v.

nu se apeleze de fiecare dată la Fondul Religionar, respectând în acest fel reglementările canonice ale Conciliului Tridentin.[30]

Într-adevăr, vicarul latin a și luat act de recomandările rectorului și, în data de 20 ianuarie 1812, a trimis o scrisoare Consiliului Locumtenențial cu cererile de mai sus, invocând și hotărârea nr. 24635 din 1 octombrie 1811, conform căreia episcopul unit era obligat să completeze taxa de întreținere a clericilor săi[31].

Însă o nouă hotărâre a Consiliului Locumtenențial cu nr. 30057 din 9 decembrie 1812 interzicea să se mai dea 200 de florini/persoană pentru clericii greco-catolici. Astfel, la 21 aprilie 1813, vicarul Csáky László îi ordona rectorului Seminarului hotărârea Consiliului Locumtenențial și anume să nu pretindă cei 200 de florini în plus pentru fiecare cleric unit[32].

În aceeași problematică a susținerii clericilor uniți venea și scrisoarea din 27 noiembrie 1813 a lui Samuil Vulcan către omologul său latin. Astfel, ierarhul român îi cerea episcopului maghiar faptul că, pentru anul școlar 1813/1814, clericii uniți nu au primit lenjerie și caiete pentru notițe[33]. Capitlul romano-catolic a răspuns acestei scrisori la data de 15 decembrie 1813, menționând că sunt necesari cei 200 de florini, suma interzisă de către Consiliul Locumtenențial, a fi percepută din partea greco-catolicilor[34]. La finalul anului școlar 1813/1814, același vicar capitular faptul că pentru susținerea clericilor latini există 18 fundații din care se completa taxa de susținere cerând și indicarea fundațiilor unite. Acesta menționa că, dacă taxa de întrețiere nu este suficientă, e de datoria Episcopului să își ajute clericii[35].

Prin hotărârea nr. 9672 din 19 aprilie 1814 dată de Consiliul Locumtenențial, Episcopului greco-catolic i se cerea ca, în privința clericilor uniți, aceștia să fie susținuți și din fundațiile eparhiei, așa cum sunt susținuți și cei romano-catolici, din fundațiile diecezei romano-catolice[36].

La începutul anului școlar 1815/1816, scumpirile afectau din nou taxa de între-ținere a clericilor în Seminarul latin din Oradea. Prin urmare, la 6 octombrie 1815, rectorul Kovács Miklós cerea 300 de florini de persoană pentru ca, din acești bani, să poată fi cumpărată doar mâncarea, fără a socoti și îmbrăcămintea. În acest sens, la 10 octombrie 1815, vicarul latin îi scria lui Samuil Vulcan despre predarea sumei respective. Dar, pentru că răspunsul din partea ierarhului a întârziat, la 24 octombrie 1815, rectorul i-a solicitat vicarului să precizeze ce să facă cu clericii greco-catolici

[30] Ibidem.
[31] Ibidem, f. 338v.
[32] Ibidem, f. 338v.
[33] Ibidem, f. 339.
[34] Ibidem.
[35] Ibidem, f. 339v.
[36] Ibidem.

care erau deja veniți în Seminar. Răspunsul din partea lui Samuil Vulcan a venit totuși la 28 octombrie 1815, acesta comunicând că va da cei 300 de florini pentru ca clericii uniți să poată rămâne în Seminar[37].

Nici în anul următor nu era clarificată problema creșterii taxei de întreținere a clericilor uniți. Astfel, Episcopul Samuil Vulcan a scris Consiliului Locumtenențial în chestiunea celor 200 de florini de dat în plus pentru fiecare cleric, ierarhul dorind clarificări în privința hotărârii nr. 33522 din 16 noiembrie 1816. În 8 februarie 1817, vicarul romano-catolic îi răspunde lui Samuil Vulcan, iar la 6 mai 1817, prin hotărârea nr. 12620, Consiliul Locumntențial legifera obligativitatea acordării din partea Episcopului greco-catolic a celor 200 de florini de persoană către Seminarul latin[38].

Și problema desfințării Seminarului latin din Oradea a influențat viața clericilor uniți care studiau în această instituție. Astfel, prin scrisoarea nr. 21569 din 11 iunie 1844 dată de către Consiliul Locumtenențial, se menționa faptul ca Seminarul latin din Oradea să se desființeze și clericii care studiau aici să fie trimiși la Seminarul din Eger[39].

La 12 ianuarie 1845, Episcopul latin Bémer Laszló îi scria Episcopului Vasile Erdely că taxa de întreținere a clericilor uniți este destinată doar pentru cazare și masă, nu și pentru îmbrăcăminte. Astfel, ierarhul maghiar îi comunica lui Erdely faptul că, dacă majorarea taxei este o problemă, atunci tinerii uniți pot să fie educați și în Seminarul greco-catolic[40].

Și Revoluția din 1848 a influențat soarta clericilor uniți din Seminarul latin din Oradea. Astfel, prin scrisoarea nr. 5108/1034 din 6 octombrie 1848 adresată de Ministerul de Culte și Instrucțiune către Episcopul Bémer Laszló, referitor la educarea celor 13 clerici uniți, datorită situației incerte din țară, rămâne la latitudinea rectorului Seminarului dacă îi va ține în Seminar[41]. La 12 octombrie, Episcopul Bémer Laszló răspunde Ministerului, comunicându-i faptul că, până va fi gata noua clădire a Seminarului, ar fi indicat ca teologii greco-catolici să închirieze o clădire în oraș unde să aibă cazare și masă, și frecventarea cursurilor o pot face la Seminarul latin. Episcopul latin menționa acest lucru pentru prima dată, motivând și faptul că, dintre aceștia, marea majoritate alegeau să se căsătorească, o stare de viață diferită de cea a clericilor celibi care impunea o ordine mai deosebită. Se mai specifica faptul că aceștia erau obligați să frecventeze la Dumineci și sărbători, slujbele bisericești la Catedrala Sf. Nicolae sau la Seminarul unit, unde învățau cântul, ritul și predicau.

37 Ibidem, f. 339v.
38 Ibidem, f. 340.
39 Ibidem.
40 Ibidem, f. 340v.
41 Ibidem, f. 340v.

Și aceste ieșiri nu erau altceva decât ocazii pentru tinerii uniți pentru că, de multe ori, ajungeau seara sau chiar la ore târzii din noapte, ajungând să strice ordinea și disciplina din Seminar. De multe ori s-a întâmplat ca unii să rămână prin oraș, folosindu-se de aceste ieșiri pentru a rămâne la distracții. Toate acestea l-au făcut pe Episcopul Bémer Laszló să tragă concluzia că este mai bine pentru ordinea internă a Seminarului ca tinerii teologi uniți să fie cazați și să mânânce separat de cei de rit latin[42]. Și scrisoarea din 21 septembrie 1849 adresată de Episcopul Bémer Laszló către omologul său român, adică despre educația separată a clericilor specifica faptul că procesul de învățământ din Seminar a fost suspendat datorită Revoluției, Episcopul latin spunându-i Episcopului unit că e mai înțelept să se educe separat clericii romano-catolici de cei greco-catolici[43].

Se pare că ideile vehiculate de Episcopul Bémer Laszló nu au condus la înlăturarea clericilor români și ruteni din Seminarul latin orădean. Asta o dovedește o scrisoare a Episcopului Vasile Erdely din 17 septembrie 1851 care îi scria omologului său latin, Szaniszló Ferenc, să permită ridicarea numărului de clerici uniți, pentru întreținerea cărora va plăti suma de 80 de florini de persoană. Despre cererea lui Erdely, Episcopul latin a informat Capitlul său, menționând cu această ocazie faptul că în Seminarul latin studiau 20 de clerici uniți. După consultarea cu Capitlul, răspunsul episcopului romano-catolic a fost dat la 21 septembrie 1851, acesta menționând că nu mai sunt locuri în Seminar[44]. În aceeași perspectivă s-a încadrat și scrisoarea din 4 noiembrie 1854 a Episcopului Vasile Erdely care l-a întrebat din nou pe Episcopul latin dacă, în afara numărului de clerici stabilit, mai pot fi primiți și alții, și care ar fi numărul acestora. Episcopul Szaniszló Ferenc a răspuns la 7 noiembrie 1854, spunându-i lui Erdely că nu mai sunt locuri pentru primirea altor clerici, chiar dacă se plătește suma de 80 de florini[45].

În concluzie, perioada anilor 1794–1854, a continuat în fapt perioada de formare a studenților teologi români și ruteni în Seminarul latin din Oradea, doar că, după așezarea noii eparhii unite, fondurile destinate expres formării viitorilor preoți trebuiau direcționate spre instituția romano-catolică, loc în care studenții teologi uniți au locuit și au beneficiat de cursuri. Se observă că, periodic, taxa de întreținere a studenților a fost modificată, crescând de multe ori, lucru care a stârnit nemulțumiri și dezbateri între cele două instituții bisericești. Pentru a fi aplanate, a intervenit Consiliul Locumtenențial care, în calitate de legiuitor al țării, a înștiințat părțile asupra taxei de întreținere, de cele mai multe ori dând dreptate părții romano-catolice.

---

[42] Ibidem, f. 341.
[43] Ibidem, f. 341.
[44] Ibidem, f. 341v.
[45] Ibidem, f. 342.

Repères éthiques
dans l'éducation sexuelle des adolescents

Călin Saplacan [*]

Résumé : ***Repères éthiques dans l'éducation sexuelle des adolescents.*** L'éducation sexuelle des adolescents proposée par l'Église est-elle encore possible dans le contexte de la société et de la culture actuelle ? Face à l'affaiblissement des appuis parentaux, de l'école, de l'État roumain concernant l'éducation sexuelle, les adolescents se retrouvent seuls. La présentation voudrait offrir quelques repères éthiques à partir de quatre lieux problématiques dans l'éducation sexuelle chez les adolescents : le premier, rende compte de la structuration sexuelle chez les adolescents, notamment la différence sexuelle biologique ; le deuxième, vise les modèles socioculturels relatives à l'éducation sexuelle chez les adolescents ; le troisième, des modèles normatifs au niveau de l'éducation sexuelle des adolescents spécifiques à l'État roumain ; enfin, le dernier, pose la question du sens de la sexualité.

Mots clés : éducation, genre, différence sexuelle, modèles d'éducation sexuelle, normativité sexuelle, sens de la sexualité, éthique, culture, société.
Cuvinte cheie: educație, gen, diferență sexuală, modele educative sexuale, normativitate sexuală, sens al sexualității, etică, cultură, societate.

Introduction

Pourquoi parler de l'éducation à la sexualité et non pas de l'éducation à l'amour ? Si l'amour est « le terme englobant, le pôle ascendant, le mobile spirituel (…), la sexualité est le lieu de toutes les difficultés, de tous les tâtonnements, des périls et des impasses, de l'échec et de la joie »[1]. Le risque est donc de tomber dans un discours ringard sans enracinement dans la réalité, qui sépare l'amour de la sexualité.

Pourquoi parler des adolescents ? Parce que c'est une période caractérisée par des changements. En effet, cette période de passage de la vie d'enfance à la vie d'adulte, étonne. Elle étonne par les mutations que les jeunes subissent, étant considérée comme une nouvelle naissance. En effet, les changements subis dans cette période sont spectaculaires :

- Changements physiologiques (les seins, les organes sexuelles externes, les règles, la prise de poids pour les filles ; le changement au niveau de la voix, des testicules, du pénis pour les garçons).

---

[*] Faculté de Théologie Gréco-Catholique, Université « Babeș-Bolyai », Cluj-Napoca, Roumanie.
[1] Paul RICOEUR, « La sexualitéé. La merveille, l'errance, l'énigme », *Esprit*, 289 (1960), 1665.

- Changements psychologiques (des sentiments confus, émotions fortes, etc.). C'est une période de bouleversement caractérisée par le passage des stades prégénitaux caractéristiques à l'enfance, aux stades génitaux proprement dits des adultes. L'adolescence est une réactualisation des stades prégénitaux.
- Changements spirituels (le rapport à la foi, aux normes de l'Église, le rapport à Dieu changent). Le passage à la vie adulte se traduit aussi dans la vie de foi des adolescents par la prise en compte de la responsabilité de leur corps et du corps de l'autre.
- Changements aussi au niveau relationnel (un intérêt pour l'autre sexe, les premiers baisers, les premiers actes sexuels, les premières joies de l'amours, mais aussi les premiers échecs).

Face à ces changements ce n'est donc pas surprenant que les adolescents se questionnent sur leur identité sexuelle et sur la relation à l'autre. Mais où vont-ils trouver des repères et des réponses à leurs questionnement ?

1. Quels repères dans l'éducation sexuelle des adolescents ?

Chez les parents ? Pris dans cet entre-deux de l'enfance et de la vie adulte, le comportement des adolescents vis-à-vis de leurs parents est ambigu : désir d'autonomie par rapport à eux, mais aussi conscience de la dépendance d'eux. Les changements des adolescents au niveau sexuel les rapprochent du monde des adultes, donc de leurs parents aussi. Ce n'est pas étonnant que leurs réactions sont ambiguës : attrait et fuite des adultes, sentiments confus, etc. Quant aux parents, souvent ils intègrent difficilement les changements des adolescents, en les considérant comme enfants ou en croyant que le temps va résoudre leurs problèmes. Le rapport adolescents-parents est bien plus complexe et dépend des bien des facteurs, comme : la précarité, le statut social, la religion, modèles de vie des parents, etc. La communication avec les adolescents est difficile : une position trop tranchante ou rigide sur les questions de la sexualité peut renfermer l'adolescent ; une position silencieuse peut mener à une fuite vers d'autres lieux pour chercher des réponses. Où vont-ils trouver des réponses ?

À l'école ? Lorsqu'elle propose des interventions au niveau de l'éducation sexuelle des adolescents, l'école se situe souvent dans la ligne de la santé publique, c'est à dire dans une attitude hygiéniste : apprendre à éviter les infections sexuellement transmissibles, éviter une grossesse, etc. Cela est compréhensible si l'on pense que la Roumanie s'est située en 2015 sur la première place en Europe concernant les mères mineures.[2] Mais cette attitude hygiéniste, fait l'impasse sur les problèmes affectifs, émotionnels, relationnels des adolescents.

[2] http://ec.europa.eu/eurostat/web/products-eurostat-news/-/DDN-20170808-1

À l'Église ? La voix de l'Église concernant l'éducation sexuelle des adolescents semble être de plus en plus isolée dans l'espace publique. Les raisons peuvent être multiples : les formes de sexualités proposées (voir imposées) par la société, la culture et les médias ; la perception des adolescents d'une Église qui interdit tout plaisir ; la fuite des adolescents de toute autorité (Église comprise) spécifique à cet âge ; la difficulté de l'Église de les joindre avec les moyens de communications propres aux jeunes (internet) ; etc.

Sans l'appui des parents, de l'école et de l'Église les adolescents sont renvoyés à eux-mêmes, dans un contexte socio-culturel qui ne leur est pas favorable, étant donné les idéologies et les modèles véhiculés. Nous allons pointer quelques lieux éthiques *les plus problématiques* concernant l'éducation sexuelle des adolescents.

2. Rôle de la différence sexuelle dans l'éducation sexuelle des adolescents

Un des lieux éthiques les plus problématique semble être celui de la différence sexuelle. Ce qui normalement ne devrait pas poser des problèmes, en devient un sous la pression de l'idéologie du genre. Gabrielle Kuby[3] montre la puissance de cette idéologie qui, à travers des Organisations non gouvernementales et le soutient des institutions internationales (l'Organisation des Nations unies et l'Union Européenne) impose une vision confuse de la sexualité et de la famille. Cette idéologie met en question la différence sexuelle homme-femme dans sa composante biologique[4] et conteste la place de l'hétérosexualité face à d'autres formes de sexualité.

Ainsi, on a depuis quelques années un vif débat[5] à partir de la distinction entre le sexe et le *genre* (« gender » en anglais) qui sépare le domaine biologique des autres domaines : psychologique, pour désigner la féminité et la masculinité ; social, pour désigner la différence entre la nature et la culture concernant l'identité sexuelle ; politique, pour marquer la domination du masculin sur le féminin.[6] Le sexe devient le lieu d'un pouvoir et les approches de type *queer* vont opposer à « la dictature » de l'hétérosexualité une approche floue de la sexualité qui intègre les relations LGTBI. Cette idéologie prend distance avec la notion de « nature », pour valoriser de plus

---

[3] Gabriele KUBY, *Revoluția sexuală globală. Distrugerea libertății în numele libertății*, Iași, Sapiența 2014, 103–169.
[4] Il s'agit d'une dissolution de l'identité sexuelle bipolaire.
[5] Conseil Pontifical pour la Famille, *Gender. La controverse*, Paris, Téqui 2011.
[6] Intervention de Yves-Charles ZARKA, « Le genre, théorie ou idéologie » dans le journal La croix, le 02.08.2011. https://www.la-croix.com/Archives/2011-08-02/Le-genre-theorie-ou-ideologie-Yves-Charles-Zarka-philosophe-1-_NP_-2011-08-02-695296

en plus la « culture » : on ne naît pas homme ou femme, on le devienne. Face à ces dérives il faut donner quelques points de repère dans l'éducation des adolescents.

D'abord une approche anthropologique biblique. Dieu crée à partir du chaos originel en différenciant : le ciel et la terre, les hommes et les animaux, l'homme et la femme : « Homme et femme il les fit ». Les différences deviennent essentielles dans la compréhension de la création, dans ce passage de l'indifférenciation à l'ordre crée. Transgresser cet ordre court le risque du retour au chaos primitif, à la confusion.

Ensuite une approche biologique. Cette différence homme-femme est soutenue aussi par la biologie, même si la différence biologique n'est pas si évidente comme on voudrait en croire. Les déterminants biologiques de la sexualisation subissent une certaine variabilité par rapport aux cas les plus courantes (à savoir femme XX : 488/1000 et mâle XY : 512/1000).

Voilà les principales anomalies repérables au niveau des chromosomes sexuels[7] :

XO	Femelle (développement incomplet des ovaires)	1/2500
XXX, XXXX	Femelle (généralement aucun symptôme)	1/500
XYY	Mâle (généralement aucun symptôme)	1/500
XXY	Mâle (développement des seins, testicules réduits)	1/500
XX	Intersexué (ou hermaphrodite)	1/20 000
XX	Mâle XX (stérile, testicules sans spermatozoïdes)	1/20 000
XY	Femme XY (stérile, ovaires dysgéniques)	1/10 000

Faut-il renoncer à la différenciation homme-femme ? Certainement pas. Ces anomalies ne peuvent pas mettre en question cette différenciation. Il s'agit des exceptions, des cas isolés qui ne peuvent pas s'appliquer à l'humanité entière[8].

La différence anatomique des sexes permet de saisir une autre, à partir de ce désir primitif d'être inclus. En référent à la forme des organes génitales de l'homme et de la femme, cela nous permet de dire que la femme est l'incluant et l'homme l'inclus[9]. Le désir de l'autre a un ancrage somatique. *« Le corps certes ne dicte directement aucune signification, mais il est incontestable que la référence à la positivité de sa configuration et de son fonctionnement joue un rôle primordial dans l'élaboration du sens. »*[10]

Le biologique, nous l'avons vu, relève de l'ordre des faits, de l'évidence anatomique. Mais lorsqu'on explore les représentations et les comportements de l'un ou

7 *Philosophie magazine*, 11 (2007), 34.

8 Cela dit, on ne peut pas ignorer la souffrance de ces personnes, dont ceux avec ambiguïté sexuelle (intersexués) sont plus connus, qui ont subi des opérations dès leur plus jeune âge pour déterminer l'orientation de leur sexe. Ce choix était fait habituellement par les médecins.

9 Xavier LACROIX, *Le corps de chair. Les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*. Paris, Cerf 1992, 111–112.

10 *Ibid*, 113.

l'autre sexe, cela veut dire que lorsqu'on charge de valeurs le biologique, les choses se compliquent[11].

Personne ne pourra dire que le corps (sexe inclus) ne passe pas par des médiations culturelles. Mais de là, jusqu'à affirmer que le corps est une construction uniquement culturelle, en niant toute expérience sensible, cela relève du culturalisme et du constructivisme[12] et relance le débat entre la nature et la culture. De même, situer le rapport entre l'homme et la femme dans une perspective de pouvoir, de domination du masculin sur le féminin est préjudiciable, care les rapports entre hommes et femmes ne sont pas tous des rapports de force. Qu'en est-il dans ces débats de l'amour et la reconnaissance de l'autre dans sa différence ?

Face à ces positions il est important dans l'éducation sexuelle des adolescents de mettre l'accent sur le donné. Nous recevons un corps et avec lui la vie (de Dieu et de nos parents). Cela a des conséquences sur la manière de concevoir la sexualité. L'insistance sur les différences homme-femme, aussi bien en théologie qu'en sciences humaines, permettra aux adolescents de comprendre qu'elle contribue essentiellement à l'humanisation et au devenir comme sujet. On ne se reconnaît que devant l'autre différent : comme homme devant une femme, comme femme devant un homme.

3. L'éducation sexuelle des adolescents face à la société et à la culture

Est-ce que la société et la culture actuelles, sont des lieux privilégiés des adolescents pour puiser leur éducation sexuelle ? Il semble bien que oui, mais toujours fréquentables. Je vais m'arrêter sur deux lieux éthique problématiques : l'éducation sexuelle face à la pornographie et à certains modelés familiaux proposés par nos sociétés et cultures.

La société d'hyperconsommation, telle qu'elle est caractérisée par Gilles Lipovetsky, ne s'arrête pas aux seuls biens matériels. Elle est accompagnée, nous dit l'auteur, d'une pornographie exacerbée, des pratiques frénétiques, d'un vagabondage libidinal.[13] En un mot, notre société et notre culture nous présente une sexualité libérée des contraintes, axée sur le plaisir. Dépourvus des appuis parentaux, de l'école et de l'Église, les adolescents chercheront leurs réponses par eux-mêmes chez leurs collègues et tous sur Internet. La pornographie est devenue LE lieu de l'éducation

[11] Jacques ARÈNES, « La question du „genre„ ou la défaite de l'homme hétérosexuel en Occident », *Études* 1 (2007), 42–43.
[12] *Idem.*
[13] Gilles LIPOVETSKY, *Fericirea paradoxală. Eseu asupra societății de hiperconsum.* Polirom, Iași 2007, 213.

sexuelle. Nombreux écrits[14] soulignent non seulement l'ampleur du phénomène de sexualisation précoce (58% des garçons et 45% des filles ont vu leurs premières images pornographiques entre 8 et 13 ans[15]), mais aussi le fait que cette pratique risque d'influencer et de modifier leurs comportements sexuels[16] (par la reproduction des actes sexuelles vues, auxquels ils accordent un statut de normalité malgré un rapprochement signalé entre la sexualité et la violence[17]). Le rapport au corps se voit lui aussi influencé (épilation des parties génitales des filles et des garçons, tatouages, piercings, gonflement des seins et des lèvres).[18] Plus encore, s'observe une érotisation et une hypersexualisation des corps des jeunes filles : « nombril à l'air, string et pantalons tailles basse, décolleté plongeant et vêtements transparents, faux ongles criards et maquillage outrancier… »[19] Séduction et consommation sexuelle se donnent la main. Le libéralisme sexuel isole les adolescents, les poussent vers l'égocentrisme et finalement les rendent incapable de rendre heureux les autres : « la libération du corps – solitude de l'individu ».[20]

La position des parents, de l'école et de l'Église doit être celle d'une contre-culture, qui s'oppose à l'individualisme, à la solitude, à la misère et à la pauvreté sexuelle. Et cela par une éducation des adolescents à l'image, par l'apprentissage des ressources digitale, par l'éducation aux valeurs de l'amour humain.

Quels sont les modèles familiaux proposés aux adolescents ? Aujourd'hui, plusieurs modèles s'imposent dans nos sociétés et cultures. On peut mentionner : les unions libres, les concubinages, les mariages homosexuels, les mariages à trois ou à plusieurs (tricouple = trois + couple, ou polycouple ; voir la Colombie), les divorcés-remariés, les familles monoparentales, les familles recomposées. Comment réagir face à ces dérives de nos sociétés et nos cultures ?

Evidement ces modèles sont en désaccord avec le modèle proposé par l'Église catholique : le mariage hétérosexuel, monogame et pour la vie. Pour l'Église catholique l'éducation sexuelle ne doit pas séparer la sexualité et la famille, car l'horizon de sens de la sexualité est la famille. Ethique de la sexualité et éthique de la famille se rejoignent.

---

[14] Michela MARZANO ; Claude ROZIER, Alice au pays du porno, Paris, Ramsey 2005 ; Richard POULIN, « La pornographie, les jeunes, l'adocentrisme », *Les Cahiers Dynamiques* 50 (2011), 31–39 ; aussi, l'étude de Bitdefender le 20 septembre 2016. https://www.bitdefender.ro/news/unul-din-zece-vizitatori-ai-site-urilor-cu-continut-pornografic-are-sub-10-ani-3181.html

[15] Michela MARZANO ; Claude ROZIER, Alice, *op. cit.*, 100.

[16] Cf Richard POULIN, « La pornographie », *art. cit.*, 34.

[17] Les nombres des violences sexuelles augmentent chez les jeunes.

[18] Cf Richard POULIN, « La pornographie », *art. cit.,* 35–36.

[19] Israël NISAND ; Brigitte LETOMBE ; Sophie MARINOPOULOS, *Et si on parlait de sexe aux ados ? Comment diminuer les grossesses chez les adolescentes*, Odile Jacob, Paris 2012, 31.

[20] Gilles LIPOVETSKY, *Fericirea*, *op. cit.*, 263–264.

4. Perspectives normatives de l'État dans l'éducation sexuelle des adolescents ?

Trois aspects méritent l'attention quand on parle de l'apport de l'État roumain à l'éducation sexuelle des adolescents : la conception de la famille, la protection des adolescents face à la pornographie, l'éducation sexuelle dans les écoles.

L'État roumain se voit pris dans des réseaux globalisants qui font pression sur la manière de concevoir la sexualité et la famille[21]. Les modèles familiaux imprégnés de l'idéologie de genres tentent à se faire une place en Roumanie. La Coalition pour la famille a démarré en 2015 une procédure de révision de la Constitution de la Roumanie pour remplacer le terme « époux » dans le cadre de l'engagement dans un mariage, par le terme « homme et femme ». Il y a eu autour de 3 millions de signatures. La Chambre des députés a voté positivement l'initiative de la révision de la Constitution. Le Sénat doit aussi se prononcer avant d'engager un référendum national sur la question. Il faut dire que la position de la Roumanie reste bien isolée dans l'espace européen.

Pourrait-on se mobiliser de la même manière pour interdire aux adolescents l'accès aux sites pornographiques ? La proposition de Michela Marzano semble astucieuse : l'accès aux sites pornographiques devrait se faire uniquement avec une carte bancaire. Cela pourrait être une solution viable face à l'ampleur de ce phénomène parmi les jeunes. Est-ce réalisable ? Difficilement, à cause des sites qui ne sont pas hébergés dans le pays. Le débat reste ouvert, et il va falloir penser comment régulariser l'accès aux ressources digitales.

Il faut aussi constater l'ambiguïté de l'État quant à l'éducation sexuelles des jeunes dans les écoles. La législation de l'État roumain prévoit que l'éducation sexuelles et les cours de religion dans les écoles ne peuvent se faire qu'avec l'accord des parents. Même avec leur accord, il est difficile pour un adolescent de trouver des repères au niveaux de l'éducation sexuelle à l'école. Car, si dans les cours d'éducation sexuelles on lui parle des moyens de contraception, de la prévention d'une grossesse, dans les cours de religion c'est tout le contraire, on insiste sur la famille, de la chasteté et de la fidélité. Difficile et nécessaire équilibre, de tenir les deux bouts : de la sexualité et de la famille ! Mais cela pourrait se concrétiser dans un projet ambitieux et réaliste qui engage aussi bien l'idéal de la famille que la réalité d'une sexualité toujours difficile à contenir[22].

---

[21] Gabriele KUBY, *Revoluția*, *op. cit.*

[22] Philippe BORDEYNE, *Ethique du mariage. La vocation sociale de l'amour*, Desclée de Brouwer, Paris 2010, 29–30.

5. Le sens de la sexualité

Faire du plaisir sexuel l'expérience absolue du sens, c'est vraiment rater la rencontre de l'autre, c'est rater cette expérience merveilleuse qu'est l'amour. On ne le répétera pas assez dans l'éducation des adolescents. Les interventions de l'Église ne manquent pas de le rappeler : Concile Vatican II, Gaudium et spes (dignité du mariage et de la famille) et Gravissimum educationis momentum (éducation morale et religieuse à l'école) ; les encycliques: Humanae Vitae (Sur le mariage et la régulation des naissances – 1968), Familiaris Consortio (Les tâches de la famille chrétienne – 1981), Evangelium Vitae (L'Evangile de la Vie – 1995) ; le Conseil pontifical pour la famille : Charte des droits de la famille (1983) ; Vérité et signification de la sexualité humaine (1995) ; Jean-Paul II : Théologie du corps.

Mais il faut atteindre les adolescents aussi par les moyens de communications qu'ils aiment : l'internet. Après Amoris Laetitia du Pape François, voilà le lancement d'un cours d'éducation affective et sexuelles des adolescents, promu par le Conseil Pontifical pour la famille. Il porte le nom : « Le lieu de la rencontre, l'aventure de l'amour » et

> « a pour but de proposer un itinéraire d'éducation à l'amour qui aide les jeunes à découvrir la beauté du don de soi réciproque et la recherche du bonheur à travers le don du corps et de l'esprit. À travers le langage corporel, la sexualité et les sentiments se révèlent comme des dynamismes afin de vivre pleinement une existence dans la quotidienneté de la vie »[23].

Le cours est en ligne et se veut interactif, en impliquant aussi bien les formateurs que les adolescents.

Conclusions

Suite à ce parcours, on peut conclure que l'adolescence est une période vulnérable dans la structuration de la personne et requiert d'avantage d'attention au niveau de l'éducation sexuelle qui implique tout le monde : adolescents, parents, société, culture, église, état. L'analyse menée montre que nombreux adolescents se retrouvent sans appuis de la part de la famille et de l'école concernant l'éducation sexuelle, étant renvoyés à eux-mêmes et aux ressources digitales pour le meilleur comme pour le pire. Conscients de la tâche complexe de l'éducation sexuelle qui engagent des domaines bien différents, nous avons visité quatre lieux éthiques problématiques où les adolescents courent le risque d'égarement ou des dérives importantes : le déni de la différence sexuelle biologique, soutenu par l'idéologie du genre, induit la confusion

[23] http://www.educazioneaffettiva.org/le-projet/?lang=fr

quant à l'identité sexuelle ; certaines modèles socioculturels d'éducation sexuelle (sites pornographiques ou modèles familiaux) influencent aussi bien le rapport au corps des adolescents et que la conception du mariage hétérosexuel tel que l'Église le propose ; l'ambiguïté de l'État concernant l'éducation sexuelle (définition de la famille, l'accès aux ressources digitales, l'éducation sexuelle et à l'amour dans les écoles) ; le plaisir orgasmique est promu au rang de vertu, laissant peu de place à l'affectivité et à l'amour.

Face à ces dangers, nous avons proposé quelques repères éthiques dans l'éducation des adolescents : qui intègrent un développement sain au niveau leur structuration bio-psycho-spirituelle qui articule la différence sexuelle biologique et culturelle ; qui promeuvent les valeurs humanisantes, comme la famille chrétienne et la réalité des relations ; un dialogue avec l'État, pour soutenir les valeurs de la famille chrétienne et la protection des adolescents face à l'invasion des sites pornographiques et face à d'autres modèles familiaux ; et finalement une éducation à l'amour, celui qui donne le sens à la sexualité et à la relation à l'autre.

Rostul educațional al basmelor

Daniela SOREA[*]

Zusammenfassung: ***Die erzieherische Rolle der Märchen***. Märchen sind eine der besten Quellen zur Kenntniss der universellen, elementaren und fundamentalen Strukturen der Psyche. Sie haben als Referent den Individuationsprozess. Die archetypische Strukturen des menschlichen Verhältnis sind der Textsort gemeinsam, aber sie erlauben kulturell differenzierte Entwicklungen. Jedes Märchen ist einem bestimmten archetypischen Verhältnistyp zugeordnet, zeigt Marie-Louise von Franz. Die Summe der Märchen bildet eine intuitive Karte des Unbewusstes, mit seinen Strukturen und Prozesse. Das Märchen offenbart den archetypischen menschlichen Kern in einer Sprache, die über kulturelle und ethnische Unterschiede hinaus zugänglich ist. Märchenhelden sind Betriebsmodelle des Ichs in Harmonie mit dem Psycheensemble. Die Rolle des Märchens ist diese privilrgierte Bildumgsmodelle aufzuzwingen und zu unterstützen. Erzählung und Nacherzählung von Märchen erneuern die Verbindungen zwischen dem Gewissen und dem Unbewussten. Es ist wichtig, dass man Kindern Märchen erzählt, mit ihrer Hilfe werden unbewusste individuierende Inhalten im Gewissen gebracht und integriert.
Stichwörter: Archetyp, Individuation, Märchen, Held, Bildungsprozess.

Cuvinte cheie: arhetip, individuare, poveste, erou, proces de educație.

1. Precizări introductive

Pentru cei mai mulți dintre occidentalii contemporani basmele aparțin copilăriei. Ele sunt povestite (cazul fericit) copiilor de către părinți sau bunici implicați[1], sau sunt vizionate în transpunere filmică împreună cu aceștia și spre bucuria lor. Dar conținuturile cognitive pe care basmele le vehiculează nu se impun atenției adulților, nu suscită interesul lor cognitiv, educat în raționalitate operațională și exersat, cel puțin în spațiul cultural european în creditarea prioritară a rațiunii publice în luarea deciziilor și în rezolvarea conflictelor[2]. Considerând această abordare reducționistă și păguboasă, prezenta lucrare propune recuperarea educațională a basmelor ca vehicule ale unei cunoașteri general umane orientate teleologic spre realizarea de sine.

---

[*] Universitatea Transilvania din Brașov, sorea.daniela@unitbv.ro

[1] D.C. BÓDI, *Persoanele vârstnice. Resursă importantă în familie și în societate*, Institutul European, Iași, 2017.

[2] G. RAȚULEA, „Introducere”, în G.RAȚULEA (ed.), *Justiție și coeziune socială*, Institutul europea, Iași, 2015, 7–33.

Perspectiva de abordare a basmelor este cea a psihologiei analitice. Lucrarea evidențiază încărcătura arhetipală a câtorva dintre temele frecvent vehiculate de basmele europene, așa cum aceasta este reliefată de Marie-Louise von Franz, analistă formată în școala lui Jung. Lucrarea evidențiază, de asemenea, comparativ, particularizările acestor motive arhetipale în câteva dintre basmele românilor. Subliniind prin această abordare comparativă valabilitatea general umană a învățăturilor furnizate de basme, lucrarea propune valorificarea lor ca generatoare de sens în procesul educațional.

2. Individuație, inconștient colectiv, arhetipuri

C.G. Jung a fost timp de câțiva ani cel mai iubit dintre discipolii lui Freud – moștenitorul imperiului lui psihanalitic[3], apoi cea mai mare dezamăgire a acestuia, într-o relație debordând chiar ea de motive psihanalizabile. La nivel teoretic, conștient, ruptura dintre cei doi s-a datorat în principal refuzului lui Jung de a recunoaște caracterul exclusiv erotic al energiei psihicului – libido. Expresia erotică a acesteia corespunde, considera psihiatrul elvețian, uneia dintre etapele unui mult mai complex proces de creștere, prin care ființa vie ajunge la deplinătate, devenind ceea ce, de la început, trebuia să fie. Jung a numit acest proces *individuație*. Ca realizare de sine, individuația se petrece în toate organismele vii și chiar la nivel anorganic. Cristalul este materie individuată[4].

În cazul ființei umane, individuația este procesul de recentrare a psihicului de pe Eu (dimensiunea conștientă a psihicului) pe Sine, întregul psihic alcătuit din conștient și inconștient. Începând din copilărie, Eul se diferențiază de Sinele care îl conținea inițial. Recentrarea este reîntoarcere în Sine a Eului matur, încărcat cu experiențele esențiale ale parcursului individuator. Procesul individuator este fără sfârșit. E o continuă confruntare a conștiinței cu inconștientul. Procesul nu exclude individul din lume, ci concentrează lumea în el[5]. Nu este individualism, nu accentuează opoziții față de exigențele existenței colective. Induce, dimpotrivă, o bună îndeplinire a menirii colective a persoanei[6]. Este identificare cu sine și totodată cu omenirea. Este simultan integrare și relaționare. Este proces subiectiv de asumare a aspectelor nefamiliare ale propriului psihic și proces intersubiectiv. Recentrarea este o transformare psihică fundamentală. Individul uman este orientat instinctiv către individuare. Nu toți oamenii urmează însă chemarea instinctuală, mai ales în cazul celei de-a doua etape a individuației, cea care urmează consolidării Eului desprins din Sine. A

[3] F. MCLYNN, *Viața lui Jung*, vol. I-II, Lider, București, 1996.
[4] A. STEVENS, *Jung*, Humanitas, București, 1996.
[5] C.G. JUNG, *Puterea sufletului. Antologie,* vol.1-IV, Anima, București, 1994.
[6] C.G. JUNG, *Personalitate si transfer*, Teora, București, 1997.

doua etapă este ghidată de activarea succesivă a a arhetipurilor și presupune confruntarea dramatică a individului cu acestea. Arhetipurile furnizează informație psihologică specifică privind modul de desfășurare a procesului individuator[7], susținând devenirea programată a psihicului. Ele condensează diferitele tipuri de experiențe din evoluția speciei și se manifestă în imagini arhetipale, condiționate cultural. Nu sunt rețete prefabricate aplicabile oricând. Sunt modele schematice general umane de răspuns la provocările integrării treptată în conștient a Sinelui inconștient atemporal, adică a umanității ancestrale găzduite de fiecare individ[8]. Ca experiență a totalității[9], integrarea unificatoare a contrariilor presupune asimilarea părților depreciate și refulate ale psihicului. Procesul individuator este, din acest motiv, în cea de-a doua etapă a lui cu necesitate dureros, dificil și periculos[10].

Arhetipurile populează inconștientul colectiv, nivelul de profunzime și comun uman al psihicului. Principalele arhetipuri cu care individul are a se confrunta individuator sunt, în această ordine, umbra, persona, anima/animus, Sinele. Umbra este arhetipul părții întunecate din psihicul fiecărui individ. Ea corespunde conținuturilor inconștientului personal la Freud, incomod (din cauza consumului mare de energie psihică) și dezagreabil de gestionat. Persona este arhetipul interfeței dezirabile, masca pe care individul simte instinctiv că trebuie să o afișeze pentru a corespunde cerințelor celor cu care interacționează. Anima și animus sunt arhetipurile contrasexuale. Sinele este, cum am meționat anterior, arhetipul totalității, al integrării psihice. Este totodată factor intern calăuzitor al procesului individuator, țel al individuației și generator al impulsurilor acesteia. Sinele denumește la Jung întregul unitar al personalității și, ca arhetip al ordinii totalizatoare, centrul acesteia. Sinele este „totalitatea integrată armonic a potențialităților psihice ale individului, în care sciziunea dintre conștient și inconștient este suprimată"[11]. Sinele are capacitatea de autoreglare și autocentrare[12], subordonând, cuprinzând și conținând celelalte arhetipuri. Ca arhetip central, ordonează conținuturile și procesele inconștientului. Asemeni tuturor arhetipurilor, Sinele este antinomic. E, în manifestările sale, masculin și feminin, moșneag și copil, puternic și neajutorat, bun și rău, mare și mic, spiritual și material. Dar, ca arhetip al totalității, reprezintă depășirea tuturor acestor dublete antinomice. Dimensiunea integratoare este cea mai importantă caracteristică a Sinelui. Acestei dimensiuni i se datorează capacitatea Sinelui de a trăi unirea cu întregul cosmosului[13], aducând

---

7 M. PALMER: *Freud și Jung despre religie*, IRI, București, 1999.
8 A. STEVENS: *Jung*, *op.cit.*
9 C.G. JUNG: *Psihanaliza fenomenelor religioase*, Aropa, București, 1998.
10 M. PALMER: *Freud, op.cit.*
11 C.G. JUNG: *În lumea arhetipurilor*, Jurnalul literar, București, 1994, 37.
12 M. MINULESCU: *Introducere în analiza jungiană*, Trei, București. 2001.
13 C.G. JUNG: *Opere complete, vol. 14*, Trei, București, 2005.

în conștiință sentimentul intimității cu viața și al apropierii imediate de natură. Una dintre principalele forme de activare a acestui arhetip în Occident este cea a arhetipului lui Dumnezeu.

Jung consideră că basmele vehiculează conținuturi arhetipale. „Asemenea alchimiei, basmul descrie acele procese inconștiente care compensează situația conștiinței creștine."[14], arată acesta. Transpunând în imagini simbolice procese inconștiente orientate individuator, basmele reflectă structuri universale, elementare și fundamentale ale psihicului. Ele reprezintă, din această perspectivă, material analitic valoros. Marie-Louise von Franz, una dintre principalele colaboratoare ale lui Jung, a asumat cercetarea și prelucrarea acestui material.

3. Dimesiunea individuatoare a basmelor

Potrivit lui von Franz[15], basmele sunt preluări ale unor experiențe numinoase individuale în conștiința colectivă. Sunt, din acest puncte de vedere, invazii ale conținuturilor inconștientului colectiv în conștiință. Nu sunt simple relatări ale unor experiențe individuatoare. Nu toate experiențele de acest fel devin basme. Ca să devină, ele trebuie să răspundă unor nevoi psihice ale comunității. Basmele fixează, amplifică, potențează și transmit informații semnificative aferente unor dispoziții psihice arhetipale analoage celei a individului care a avut experiența numinoasă[16]. Basmele furnizează astfel informații despre starea psihică dominantă în națiunile și ariile culturale de unde provin[17]. Ca producții specifice unui anumit spațiu etno-cultural, basmele reprezintă un vector important de comunicare socială în formarea identității și pot fi utilizate ca stimul în cercetarea atributelor etnice sau naționale[18].

Basmele apelează, prin dimensiunea lor arhetipală, energia psihică a inconștientului. De aceea sun reținute cu atâta ușurință de ascultători. Conținutul arhetipal încărcat emoțional pe care îl vehiculează basmele este responsabil și de indignarea ascultătorilor (copii și adulți) manifestată atunci când povestitorul se abate de la formularea clasică a basmului. Grija pentru păstrarea cu acuratețe a formei dezvăluie dimensiunea rituală originară a basmului, arată Von Franz[19].

Cu referire la ascultătorii copii și adulți, este relevant, consideră von Franz, faptul că în Europa până în sec. XVII basmele, în forma lor complexă în care le cunoaștem,

---

[14] C.G. JUNG: *Opere complete, vol. 1*, Trei, București, 2003, 285.
[15] M.-L. von FRANZ: *L'interprétation des contes de fées*, Dervy-Livres, Paris, 1987.
[16] M.-L. von FRANZ: *Les modèles archétypiques dans les contes de fées*, La Fontaine de Pierre, Paris, 1999.
[17] M.-L. von FRANZ: *L'ombre et le mal dans les contes de fées*, Jacqueline Renard, Paris, 1990.
[18] C. ȘANDRU: „Cercetarea atributelor și atitudinilor identitare ale românilor", *Revista Română de Sociologie*, nr. 3–4, anul XXIII (2012), 219–235.
[19] M.-L. von FRANZ: *Les modèles, op.cit.*

erau destinate adulților[20]. În mediul rural practica ascultării de basme în comun de către adulții comunității s-a păstrat până mult mai târziu (Șezătorile românești de până la mijlocul sec. XX exemplifică această practică, n.n.). Faptul că occidentalii contemporani consideră basmele simple povești pentru (adormit) copii indică, arată analista, puțina atenție, puțina prețuire acordată în Occident conținuturilor și puterii inconștientului[21]. În prelungirea acestei observații se insinuează bănuiala neliniștitoare că accesul neprotejat, nesupravegheat al copiilor încă din prima copilărie la basme în forma lor complexă, deplin încărcată arhetipal este o parte a explicației faptului (neliniștitor) că ne cresc prea repede copiii.

Fiecare basm se asociază unui tip de comportament arhetipal, într-o hartă intuitivă a inconștientului colectiv, cu structurile și procesele sale[22].

Basmele dau informații despre modul de manifestare a funcției compensatoare, de echilibrare a tensiunilor psihice în vederea reducerii consumului energetic, a inconștientului. Inconștientul compensează atitudinile, actele, pozițiile conștiente în vederea integrării eficiente, individuatoare în totalitate. Basmele semnalează zonele de tensionare arhetipală și configurările din inconștient responsabile de izbucnirile compensatorii. Interpretarea analitică a lor permite înregistrarea curenților inconștientului colectiv și astfel, consideră von Franz[23], amplificarea efectului lor curativ, recuperator.

Interpretarea basmelor este asemănătoare interpretării viselor (considerată de Freud calea regală spre inconștient[24]). Procesul interpretativ are patru faze: împărțirea materialului narativ în unități de sens (asemănător izolării mitemelor în analiza structuralistă impusă didactic de Claude Levi-Strauss, n.n.); evidențierea amplificatoare a simbolurilor în ordinea apariției lor în basm (amplificarea înseamnă evidențierea legăturilor cu alte producții culturale în care conținutul arhetipal se manifestă asemănător/complementar/particularizat cultural); conturarea contextelor de apariție a imaginilor simbolice (adică ancorarea lor culturală: istorică, geografică, etnică, religioasă etc.); interpretarea propriu-zisă, adică traducerea în limbaj psihologic a basmului[25]. Interpretările, tributare pragului de asimilare cognitivă pe care operează interpretul, sunt relative, subliniază analista. Interpretului îi este necesară o largă și temeinică pregătire umanistă.

[20] M.-L. von FRANZ: *La femme dans les contes de fées*, Albin Michel, Paris, 1993.
[21] M.-L. von FRANZ: *L'ombre, op.cit.*
[22] *Ibid.*
[23] M.-L. von FRANZ: *L'interprétation, op.cit*.
[24] S. FREUD,: *Interpretarea viselor*, Editura Științifică, București, 1993.
[25] M.-L. von FRANZ: *L'interprétation, op.cit.*

4. Conținuturi arhetipale vehiculate de basm

Basmele sunt despre eroi. Marie-Louise von Franz consideră că eroul de basm simbolizează factorul formativ al Eului[26]. Acesta reprezintă partea din arhetipul Sinelui care este model și fundament structural pentru Eu, construindu-i și garantându-i stabilitatea. Eroul de basm întreprinde o călătorie inițiatică, după care se întoarce acasă, înțelept și bogat, triumfător. Călătoria este reprezentare simbolică a parcursului individuator de armonizare a Eului cu Sinele.

Felul în care se sfârșesc basmele clasice nu este în cele mai multe cazuri întru totul fericit, din perspectiva occidentalului contemporan. Cineva moare (este pedepsit în mod drept, dar era un apropiat al eroului), cineva este mutilat și sortit să trăiască mai departe așa etc. Basmele ca reprezentări simbolice ale diferitelor dimensiuni ale procesului individuator nu se suprapun perfect pe reprezentările dezirabile și asumate ale realizării de sine. Această imperfecțiune, care se datorează rezistenței Eului ascultătorilor la recentrarea pe Sine, le provoacă ascultătorilor sau cititorilor basmului o vagă insatisfacție. Ceea ce destinatarii basmului receptează ca imperfecțiune dătătoare de disconfort semnalează dimensiunea integratoare a Sinelui (care cuprinde și bine și rău) și, important, caracterul continuu, fără sfârșit, al procesului individuator în care mereu etape noi, tot mai subtile, de parcurs se conturează.

Bătrânul Înțelept, sfătuitorul eroului în multe basme, simbolizează puterea activă a inconștientului colectiv, care configurează, aranjează și organizează imaginile arhetipale. În basm Bătrânul Înțelept călăuzește inteligent eroul să folosească adecvat resursele pe care le are la dispoziție. Factorul formativ al Eului este ghidat din inconștient să folosească energia psihică ce îi este alocată.

În preajma eroului și sprijinindu-l pe acesta, întrucât s-a dovedit vrednic de sprijinul lor, acționează diverse animale năzdrăvane, vorbitoare. Marie-Louise von Franz le împarte pe acestea în două categorii: animale reale și oameni închiși temporar în pielea animalului[27]. Animalele reale simbolizează în basm pulsiuni instinctuale. Pseudo-animalele simbolizează pulsiuni spirituale refulate, coborâte în inconștient întrucât sunt în dezacord cu viziunea dominantă, a comunității, asupra lumii. Tipul de comportament uman aferent conținutului psihic trimis în inconștient se regăsește simbolic în caracteristicile dominante ale speciei de animal în a cărei piele este prins personajul de basm. Se întâmplă ferecvent în basm ca animalele năzdrăvane să nu fie ascultate, eroii ratând astfel soluțiile simple furnizate de instincte și de inconștient.

---

[26] M.-L. von FRANZ: *La délivrance dans les contes de fées*, J. Renard, Paris, 1998.

[27] M.-L. von FRANZ: *La délivrance, op.cit. și* M.-L. von FRANZ: *La voie de l'individuation dans les contes de fées*. La Fontaine de Pierre, Paris, 1978.

În basme eroii interacționează cu diferite reprezentări, benefice și/sau periculoase ale animei. În preajma manifestărilor animei, consecință a puterii ei inspiratoare, apar uneori în basme copii divini (născuți în mod miraculos) și copii însemnați, ca frații cu stea în frunte sau în întregime de aur. Aceștia sunt simboluri ale unei înnoiri, ale Sinelui în curs de apariție, de manifestare. Ieșirea din inconștient a unor conținuturi diferite de cele deja asumate de conștient este înnălțătoare, are caracter individuator.

În basme eroii se confruntă cu tot felul de personaje negative și cu tot felul de încercări. Redând narativ aceste confruntări, basmul furnizează simbolic informații despre dificultățile/blocajele de depășit în parcursul individuator.

5. Rezolvări arhetipale vehiculate de basm

5.1. *Basme ale umbrei*

Unele basme furnizează prioritar informații despre umbră și gestionarea asumării ei. Umbra are două componente, arată von Franz[28]: o componentă personală și una colectivă, a grupului de apartenență. Și ariile culturale au umbrele lor. Basmele operează cu dimensiunea colectivă a umbrei. Neintegrarea dimensiunii personale a acestui arhetip favorizează căderea sub stăpânirea dimensiunii lui colective. Conflictul cu umbra poate fi depășit, nu rezolvat. Atitudinea corectă, eficientă a Eului e cea de recunoaștere a existenței umbrei, care însoțește parcursul individuator.

În basmele centrate pe arhetipul umbrei este vorba despre perechi de personaje care călătoresc împreună și ajung la curtea unui rege, personaje dintre care unul este pozitiv – eroul, iar celălalt negativ, cel din urmă lucrând în permanență împotriva primului, sabotându-i realizările și amenințându-i viața.

Marie-Louise von Franz analizează din perspectiva relației Eului cu umbra două basme din colecția Fraților Grimm, C*ei doi călători* și *Ferdinand cel credincios și Ferdinand cel necredincios*[29]. În primul basm călătorii sunt un croitoraş vesel și optimist, dar nesăbuit și un cizmar posomărât, răutăcios și crud. Cei doi ajung, călătorind împreună la curtea unui rege și croitorașul, după parcurgerea mai multor încercări în care cizmarul îi pune piedici, se căsătorește cu prințesa. Von Franz îi consideră pe cei doi călători simboluri ale unor atitudini creştine opuse: optimismul încrezător în bunătatea absolută, atotcuprinzătoare a lui Dumnezeu, pe de o parte (croitorașul), și mohoralea asociată credinței într-un Dumnezeu sever, care cere asceză și moralitate rigidă, îngrădind bucuria de a trăi a credincioșilor (cizmarul). Oricare dintre atitudini dacă e dezvoltată unilateral e periculoasă. Croitorașul, pe

---

28 M.-L. von FRANZ: *L'ombre*, *op.cit.*

29 M.-L. von FRANZ: *L'ombre*, *op.cit.*

care basmul îl privilegiază, are de învățat din răutățile cizmarului. Umbra trebuie integrată, corecțiile ei trebuie acceptate.

În *Ferdinand cel credincios și Ferdinand cel necredincios* cele două personaje sunt supuse de către regele la curtea căruia ajung la diferite încercări. Regele dorește să-și câștige cu ajutorul lor mireasa. Unul dintre cei doi este loial, trece prin încercări în numele și spre folosul regelui, în timp ce celălalt i se opune. Manuscrisele pe care mireasa dorită de rege le are în stăpânire (simbol al unei cunoașteri venite din adâncurile inconștientului, pe care anima o poate vehicula) se află în miezul rezolvării conflictului. Cel care câștigă e personajul loial. Regele, care nu a reușit să gestioneze conflictul dintre erou și umbra sa, își pierde capul.

Basmul lui Ion Creangă *Harap-Alb*[30], valorificând spectaculos din punct de vedere analitic teme din cultura populară a românilor, se desfășoară în jurul aceleiași probleme. Spânul este umbra lui Harap-Alb. În conturarea lui ca personaj de basm, trăsăturile generale ale umbrei eroului sunt nuanțate cu particularități locale, venite din experiența istorică a moldovenilor cu tătarii. Chiar numele pe care Spânul i-l impune prințului atunci când și-l face slujitor e relevent deopotrivă din punctul de vedere al centrării basmului pe relația eroului cu umbra și pentru opțiunea locală de semnalare a acestei relații: în *Harap-Alb* e o alăturare de termeni contradictorii, *Harap* e folosit cu înțelesul de *om negru*. Acest înțeles e rezultatul unei suprapuneri semantice operate în Țările Române a termenilor *arab* și *african de culoare*, în contextul comerțului cu sclavi (unii negrii) desfășurat în aceste teritorii de către arabi.

5.2. *Basme ale animei*

Bogăția diversă a manifestărilor arhetipului animei în basmele europene se datorează, consideră von Franz, nevoii de activare compensatoare a valorilor femininului în inconștient într-o cultură cu rădăcini iudeo-creștine[31].

În basme sunt prințese răpite de zmei și salvate de eroi. Sunt zâne bune și generoase, tinere sau foarte bătrâne, care veghează ordinea lumii. Sunt fete sărace și foarte frumoase care fac promisiuni spectaculoase, greu de ignorat. Relația eroului cu ele este simplă și edificatoare.

Uneori eroul beneficiază explicit și în urma relaționării cu prințese prinse temporar în piele de animal, simboluri ale unor pulsiuni spirituale aferente animei împinse în inconștient. Von Franz analizează această temă într-un basm țigănesc cules din România, *Pisica*[32]. În basm este vorba despre o prințesă blestemată de Fecioara Maria să se transforme în pisică la 17 ani. Prințesa crește frumoasă și normală până

[30] I.CREANGA: *Povești, povestiri, amintiri*, Minerva, București, 1978.
[31] M.-L. von FRANZ: *La femme, op.cit.*
[32] M.-L. von FRANZ: *Pisica. O poveste despre răscumărarea femininului*, Nemira, București, 2016.

la vârsta împlinirii blestemului, când se transformă pur și simplu în pisică în timpul unei mese de familie și pleacă în pădure însoțită de slujitorii ei, de asemenea deveniți pisici. E o plecare pașnică, nedramatică. Prințul din basm, care întîlnește pisica în palatul ei din pădure, parcurge câteva încercări inițiatice (experimentează suferința fizică și goliciunea, se îndrăgostește de pisică, își înfruntă armat tatăl) înainte ca pisica, devenită soția lui, să îl convingă să îi taie mai întâi coada și apoi capul pentru a desface blestemul și a-i reda înfățișarea umană. Este un basm despre înțelepciunea animei care îi ajută pe bărbați să crească și să o descopere, despre dispoziția cooperantă a animei – inspiratoare, susținătoare și realizatoare a năzuințelor bărbaților la rândul lor dispuși să o recunoască și să o aprecieze.

Basmele dezvăluie și alte dimensiuni, fascinante și periculoase, ale principiului feminin. Uneori prințesele dansează și dansul lor îi farmecă pe privitori împietrindu-i (asemenea Ielelor din mitologia românească). Dansul este, consideră von Franz, o manifestare a Sinelui, ca dans cosmic. Marie-Louize von Franz analizează comparativ două basme despre dansul de taină, magic al animei: un basm danez intitulat *Prințesa cu douăsprezece perechi de pantofi auriți* și basmul *Pantofii cu găuri în talpă* din colecția fraților Grimm[33].

În basmul danez este vorba despre o singură prințesă care dansează toată noaptea, tocind douăsprezece (câte ceasuri are noaptea, intervalul întunericului și al tainelor) perechi de pantofi de aur. Prințesa dansează cu un trol, se află sub vraja acestuia, împreună cu mulțimea de pretendenți care au încercat deja să o salveze. Eroul trebuie să omoare trolul înainte să se însoare cu prințesa. Intervenția lui este soteriologică. Eroul dezvăluie și dovedește călătoriile nocturne ale prințesei, scoțând-o pe aceasta de sub vrajă și readucând la viață, prin uciderea trolului, pădurile – împărății vrăjite.

Atmosfera basmului e sumbră, tensiunile dintre personaje sunt spectaculoase, dure și de mare încărcătură emoțională. Basmul danez redă, arată von Franz, alcătuirea psihicului colectiv al unui popor care n-a dezvoltat o cultură a animei. Slaba structurare a femininului se datorează suprapunerii creștinismului direct peste credințele în spiritele locurilor, adică întreruperii evoluției religioase firești a popoarelor nordice. Prințesa reprezintă arhetipul animei în dimensiunea sa nubilă. Ea coboară în straturile de mare profunzime ale inconștientului. Existența scării spre împărăția din adâncuri unde domnește trolul indică faptul că inconștientul și conștientul s-au aflat la un moment dat în legătură. Legătura a fost compromisă de impunerea înainte de vreme a creștinismului în Nordul Europei, consideră von Franz. Energiile psihice ale popoarelor nord-europene sunt din acest motiv canalizate încă spre troll-i, personificări ale puterilor năucitoare ale munților, pădurilor și torentelor, aflate în miezul

[33] M.-L. von FRANZ: *Les modèles archétypiques dans les contes de fées*, La Fontaine de Pierre, Paris, 1999.

unei experiențe religioase primitive. Puterile trolilor induc posedări dezumanizante. Materialismul dialectic, coborând idealul în materialitate, a impus o astfel de împărăție a trolilor, sugerează von Franz.

Celălalt basm analizat de Marie-Louise von Franz, *Pantofii cu găuri în talpă*, este destul de asemănător cu basmul lui Ispirescu *Cele douăsprezece fete de împărat și palatul lor fermecat*[34]. Într-un revers al basmului danez, prințesele din aceste basme sunt cele care doresc să danseze, dansul lor le vrăjește în sala de taină a balului pretendenții. Douăsprezece este numărul întregului, al deplinătății. El este asociat de obicei, arată von Franz, parcurgerii unui ciclu complet. Cele douăsprezece prințese epuizează simbolic stadiile nubile ale animei. Prințesele nu se află în stăpânirea unui troll. Ele nu sunt împătimite decât de dans. E un dans fără parteneri pe măsură, desfășurat într-un pseudo-centru al lumii. Intervenția eroului nu le salvează propriu-zis, ele nu sunt în suferință. Dezvăluindu-le taina călătoriei nocturne, eroul le atribuie parteneri firești de dans, pune adică lumea în ordine. Basmele acestea dezvăluie o relație a psihicului conștient cu femininul mult mai bună decât cea din basmul danez.

Există în basme și zâne rele, care tulbură voit bunul mers al lumii. Există de asemenea vrăjitoare mult mai rele decât prințesele care văjesc dansând. Vrăjitoarea din basm simbolizează dimensiunea terifiantă a arhetipului Marii Mame. Creștinismul, valorizând unilateral pozitiv acest arhetip în reprezentările Maicii Domnului, a împins în inconștient partea lui întunecată. Basmele compensează ignorarea acestei părți. Țiganca (uneori însoțită de mama ei care se pricepe la farmece) ce se strecoară uneltind în iatacul boierului/regelui simbolizează tot un aspect întunecat, deși potențator, al animei. În basmul lui Ispirescu *Înșir-te mărgăritari*[35], slujnica țigancă îngroapă în bălegar copiii de aur născuți de stăpâna sa și înfățișează stăpânului, în locul lor, doi căței. Ea ia astfel locul stăpânei sale ca soție a tatălui supărat, și îi supune pe copiii prigoniți unui ciclu de transformări individuatoare, cu clare trimiteri alchimice (ca meri de aur, ca fire de busuioc, ca bucățele din mielul cu blană de aur al stăpânului, ca doi copii jucându-se cu mere de aur). La sfârșit, după ce înșelăciunea ei iese la iveală, țiganca este ruptă în bucăți și acestea sunt împrăștiate prin lume. Aspectul negativ (dar catalizator) al animei iese din stare de proiecție și încărcătura energetică a acestuia este redistribuită.

Balaurul din basme, pe care are a-l înfrunta eroul, simbolizează, arată Jung[36], apectul maternal nediferențiat în inconștient. Apariția conștiinței individuale presupune desprinderea de mamă, adică uciderea balaurului. Înghițirea, îmbrățișarea și încolăcirea acaparatoare sunt motive ale simbolisticii materne frecvente în mitologia

[34] P. ISPIRESCU: *Basme*, Pestalozzi, 2014
[35] P. ISPIRESCU: *Basme*, Pestalozzi, 2014.
[36] C.G. JUNG: *Simboluri ale transformării*, Teora, București, 1999.

renașterii spirituale. Ascunderea în pădure ori în scorbura de la malul mării înseamnă moarte ce pregătește renașterea.

5.3. *Basme ale captivității în pielea unui animal*

Basmele în care eroul sau eroina sunt prinși într-o relație de iubire (erotică) cu parteneri închiși în pielea unor animale sunt considerate de Marie-Louise von Franz terapeutice[37]. Aceste basme furnizează, arată analista, rețete de depășire a unor tulburări psihice. Nevrozele și psihozele se datorează, în credința populară, unor vrăji și blesteme. Lepădarea pielii animalului simbolizează victoria conștiinței asupra conținuturilor inconștiente care generează tulburarea psihică. Gestionarea eficientă a tulburărilor psihice (utile în măsura în care facilitează accesarea unor conținuturi inconștiente de mare încărcătură emoțională) grăbește procesul individuator. Basmele prezintă procesele instinctive eliberatoare desfășurate în psihicul uman. Procesele individuale de eliberare urmăresc traseele tipice de vindecare existente în inconștientul colectiv, aferente diferitelor maladii determinate. Ca să fie eliberatoare, arderea pielii, simbol al confruntării conștiinței cu conținutul inconștient generator al tulburării psihice, trebuie să fie precedată de eforturi pe care personajele le resimt ca penibile. O ardere prematură, adică evitarea penibilului, prelungește prizonieratul celui blestemat sau vrăjit. Revenirea bolii pândește în umbra lipsei de perseverență și a infantilismului atitudinii conștiente[38].

Marie-Louise von Franz analizează ca basme terapeutice un basm rusesc, *Broasca, fiica țarului* și un basm italian, *Prințul porc*. În basmul rusesc prințul se căsătorește cu o broască ce își arată priceperea în treburile gospodărești, ba, mai mult, săvârșește în fața invitaților la nuntă câteva minuni și-și leapădă vremelnic pielea de batracian, dezvăluindu-și adevărata înfățișare, umană și de o mare frumusețe. Prințul arde pielea lepădată de soția lui, dar aceasta devine prizonieră în palatul de la marginea lumii. Soțul ei trebuie să găsească palatul și să o elibereze.

În basmul italian una dintre zânele ursitoare îi menește prințului să trăiască într-o piele de porc. La vremea însurătorii, primele două mirese ale lui, fiicele unei parfumărese sărace, se gândesc succesiv să-și omoare mirele în noaptea nunții, nu reușesc și sunt pedepsite. A treia mireasă, sora mezină a celorlalte, acceptă să trăiască alături de un soț porc. Acesta lua noaptea înfățișare umană. După un timp, părinții prințului, veniți în vizită, găsesc pielea de porc lepădată, o ard și desfac astfel vraja.

Povestea porcului a lui Ion Creangă[39] poate fi considerată o combinație a traseelor terapeutice eliberatoare[40]. Pielea porcului este arsă înainte de vreme și cea care

---

[37] M.-L. von FRANZ: *La délivrance, op.cit.*
[38] M.-L. von FRANZ: *La délivrance, op.cit.*
[39] I.CREANGA: *Povești, op.cit.*

întreprinde călătoria eliberatoare este prințesa rău sfătuită, soția acestuia. În basmul lui Creangă este vorba despre o dublă eliberare. Scenariul arhetipal din basm se referă la întâlnirea constructivă, potențatoare, a animei unui individ cu animusul partenerei de cuplu. Basmul lui Creangă abordează terapeutic o etapă dintr-un dublu proces de individuație.

5.4. *Basme ale leacului miraculos*

Basmele în care regele este bolnav și eroul trebuie să găsească leacul bolii lui sunt centrate pe blocajele accesării Sinelui în procesul individuator. Ele se apropie tematic de căutarea Graalului. Regele simbolizează în aceste basme reprezentarea dominantă (acceptată la nivel conștient) a divinității în aria culturală de proveniență a basmului. Boala regelui arată că reprezentare divinității este deficitară din punct de vedere al satisfacerii nevoilor psihice ale indivizilor din acea arie culturală, la acea epocă. În multe basme de acest fel regele se simte mai bine când cântă pentru el o pasăre măiastră. Cântecul păsării simbolizează aducerea tămăduitoare la nivel conștient a unor mesaje din inconștient.

Von Franz analizează un basm transilvănean, săsesc, de acest tip, intitulat *Pasărea Wehmus*[41]. *Wehmus* reprezintă o alterare fonetică a lui *Phoenix*. În basm este vorba despre un pastor bolnav ale cărui dureri se domolesc atunci când vine să îi cânte o pasăre din al cărei cioc picură perle. Feciorii lui pornesc pe rând în căutarea păsării care nu zăbovea decât puțin la căpătâiul bolnavului. Cei doi feciori mai mari refuză să-și împartă merindea cu un vulpoi întâlnit pe drum și, lipsiți de sfaturile vulpoiului, dau greș în căutări. Mezinul își împarte mâncarea, face cum este sfătuit și primește împrumut pasărea de la rege. Pastorul se însănătoșește când mezinul, pe care frații mai mari îl tâlhăriseră pe drumul de întoarcere, ajunge cu ajutorul vulpoiului înapoi acasă și pasărea începe să cânte. Mezinul înapoiază pasărea și îl roagă pe vulpoi să îl ajute să o cucerească pe fata cea mică a regelui. Vulpoiul se transformă într-un magazin de bijuterii, poftindu-l pe mezin să fie bijutier. Când prințesele intră în magazin, vulpoiul fuge cu ele departe de palat. Dumirindu-se că a fost păcălită, fata cea mare îl numește plângând pe comerciant vulpoi și vrăjitor. Vorbele ei rup o vrajă și vulpoiul se transformă într-un prinț. Transformat în vulpoi de un vrăjitor cu a cărui fiică refuzase să se însoare, putea reveni la forma umană abia când o tânără fată rostea aceleași cuvinte pe care el i le aruncase vrăjitorului. Mezinul pastorului și prințul scăpat de vrajă se căsătoresc apoi cu prințesele.

[40] D. SOREA: „Complexitatea individuatoarea a vieții de cuplu”, în A. BUZALIC, I. DUȘE (editori), *Familia creștină. Fundamante antropologice, iubire și sexualitate în celibat și căsătorie*, Presa Universitară Clujeană, 2016, 249–266.

[41] M.-L. von FRANZ: *La voie de l'individuation dans les contes de fées*, La Fontaine de Pierre, Paris, 1978.

Vulpoiul din basm ascunde sub piele spiritul naturii, clar-văzător și viclean, implicat eficient în supraviețuire și depășirea celor mai neobișnuite încercări, consideră von Franz. Occidentul raționalist a împins în inconștient această pulsiune spirituală. Refuzul însoțirii cu ea reprezintă o greșeală, are consecințe asupra bunei desfășurări a parcursului individuator.

Boala pastorului sugerează problemele create de dezvoltarea unilaterală a conștiinței bărbaților între două vârste. Atitudinea intelectuală și raționalistă sufocă emoțiile și spontaneitatea, reducând apetitul pentru viață. Basmul sugerează ieșirea dintr-o astfel de maladie prin reiterarea tonică a unei experiențe vitale. Capturarea păsării aflate în preajma unei femei semnalează o experiență a animei, arată von Franz. Perla este și ea un simbol feminin. Prezența pastorului semnalează totodată dimensiunea religioasă a blocajului procesului individuator.

Basmul *Pasărea măiastră* al lui Ispirescu este structurat destul de asemănător celui analizat de von Franz. În locul pastorului bolnav, în basmul ispirescian este vorba despre un împărat evlavios căruia i se tot prăbușea mănăstirea pe care încerca s-o ridice. Motivul prăbușirii mănăstirii are corespondent în folclorul românesc în balada *Meșterului Manole*, el exemplifică particularizarea locală a motivelor arhetipale. Feciorii împăratului pleacă pe rând în căutarea păsării măiastre din celălalt tărâm, pentru a o așeza în turnul mănăstirii și a fixa astfel construcția. Mezinul, dându-i de mâncare și de băut vulpoiului, rupe el însuși vraja din jurul acestuia, căpătând un însoțitor uman înțelept și loial. Pe drumul spre casă, frații mai mari îi taie picioarele, îi iau pasărea și fata salvată din palatele zmeilor și se înfățișează așa împăratului. Mult mai târziu ajunge și mezinul, însănătoșit de fostul vulpoi, cere să se facă dreptate, se căsătorește cu fata salvată și ia locul tatălui său, împăratul. Pasărea care stătuse mută în turn începe să cânte abia la venirea mezinului.

Pasărea măiastră cântă numai pentru cel ce cu adevărat a dobândit-o. Și basmul ispirescian sugerează un blocaj religios, prin caracterizarea împăratului ca evlavios și prin natura construcției care trebuie consolidată. Prezența mută a păsării semnalează dimensiunea formală a religiosului. O pasăre mută este o formă lipsită de conținut. Formele goale se umplu prin străduință, sugerează basmul.

5.5. *Basme ale cuaternității*

Unele basme sunt centrate chiar pe activarea cuaternitară a arhetipului Sinelui. Cuaternitatea este reprezentare simbolică a arhetipului totalității, consideră Jung[42]. Cuaternitatea este o relație echilibrată a patru elemente, pe structura ancestral semnificativă a crucii. Cuaternitatea reprezintă schema de ordonare prin excelență, e un

[42] C.G. JUNG: *Opere complete, vol. 9*, Trei, București, 2005.

sistem de coordonate folosit instinctiv la împărțirea pământului, a anului, a comunităților tradiționale, a fazelor lunii ori a temperamentelor. În basm ideea de cuaternitate apare frecvent în constituirea a două cupluri, unul aparținând profanului, celălalt lumii magice. Copiii (pereche, frate și soră) cu stea în frunte alcătuiesc cu părinții lor (dintre care, caracteristic unei societăți patriarhale, mama trece printr-un șir anterior de persecuții) o cuaternitate. Până la momentul așezării în cuaternitate (finalul echilibrator al basmului), dintre frați sora este de obicei cea care intervine salvator. Principiul feminin, mai apropiat în cultura europeană umbrei și răului decât principiul masculin, poate, tocmai din acest motiv, să realizeze reconcilierea divinului cu umanul, a spiritualului cu terestrul și a binelui cu răul, arată von Franz[43].

Marie-Louise von Franz analizează tema activării cuaternare a Sinelui într-un basm spaniol intitulat *Papagalul alb*. În basmul spaniol un conte bogat se căsătorește cu o fată foarte frumoasă și foarte săracă pe care, plecând la război o lasă în grija intendentului. Tânăra femeie dă naștere naștere unor gemeni cu stea în frunte, fată și băiat. Intendentul, îndrăgostit de tânăra femeie și respins de către aceasta, îl înștiințează pe stăpânul său că soția i-a născut doi copii negri. Stăpânul domeniului îi poruncește să omoare copiii și pe tatăl acestora și să o întemnițeze pe mama lor. Neîndrăznind să omoare copiii, intendentul îi așează într-un coș de sticlă și le dă drumul pe râu. Copiii sunt crescuți de un bătrân pescar și de soția acestuia. După moartea părinților adoptivi, intendentul hotărăște să îi omoare (speriat de zvonurile despre copiii care își acopereau frunțile cu pânze de in), cu ajutorul unei vrăjitoare. Aceasta îi sugerează fetei să îl trimită pe fratele ei să aducă apă de argint din fântâna fermecată, o ramură din stejarul cu ghinde de argint în lăcașuri de aur și, în sfârșit, papagalul alb. Fratele izbândește în primele două încercări, o ratează pe a treia și este împietrit de privirea papagalului. Sora pornește în căutarea lui, reușește să captureze papagalul și acesta, cuibărit sub brațul fetei, îl îndeamnă pe conte, tatăl copiilor, să își scoată soția din închisoare și să afle adevărul.

Basmul alătură o mulțime de teme cu încărcătură arhetipală: femeia ce dă naștere unor copii extraordinari în absența soțului, papagalul, considerat depozitar al adevărului și cunoscător al viitorului, izvorului cu apă argintie și a stejarul cu fructe din aur și argint – de proveniență alchimică, bătrâna vrăjitoare, așezarea copiilor nedoriți într-un coș și lăsarea lor în voia apelor râului. Interpretarea propusă de von Franz este complexă, valorizând diferențiat această multutudine de teme. Din punct de vedere al activării Sinelui, copiii cu stea în frunte par a favoriza, arată analista, constituirea unor cuaternități, ca simboluri ale totalității: cu părinții inițial, apoi cu bătrânul pescar și cu soția acestuia și, în final, din nou cu părinții, în prezența papagalului

[43] M.-L. von FRANZ: *La voie, op.cit.*

care stabilizează, ca la cincilea element, chintesența – spiritul cunoașterii, structura cuaternară.

Basmul lui Ispirescu *Înșir-te mărgăritari*, despre care a fost vorba anterior cu prilejul evidențierii dimensiunilor întunecate ale animei, este centrat tot pe activarea cuaternitară a Sinelui. Din basmul românesc lipsesc intendentul-îndrăgostit de soția stăpânului, și vrăjitoarea, rolurile lor sunt atribuite cumulat țigăncii care provoacă metamorfozele copiilor. Înăbușiti inițial în bălegarul cald și germinativ, aceștia răsar în forma merilor de aur și parcurg până la capăt ciclul transformărilor traumatizante ale vegetalului, se supun după aceea încercărilor aferente registrului animalic și, abia după tranșarea în vederea preparării ca hrană își redobândesc forma umană. Consumându-se deplin ca modalități ale preumanului, pulsiunile spirituale novatoare sunt recuperate apoi, devenind operaționale prin conștientizare. Din basm lipsește și pasărea – spirit al adevărului. Funcția explicit îndeplinită de aceasta în *Papagalul alb* este în *Înșir-te mărgăritari* apanajul băiatului. Acesta este, nu trebuie să posede un spirit al adevărului. Periplul său în animalic îl îndreptățește la aceasta. Mărgăritarele ce se înșiră singure, la simpla poruncă a băiatului susțin această accepțiune. Fratele este cel care provoacă, în acest basm, apariția reprezentării cuaternitare autentice, prin deconspirarea țigăncii care, ca soție a stăpânului curților, se afla alături de acesta și de copiii lui, fată și băiat, într-o foarte activă pseudo-mandală.

Și *Povestea porcului*, despre care a fost vorba mai sus, poate fi considerat basm centrat pe activarea Sinelui. Acesta este mai complex decât basmele terapeutice *Broasca, fiica țarului* și *Prințul porc* cu care se aseamănă tematic. În cazul basmului românesc este vorba despre un dublu parcurs inițiatic, care se suprapune peste confruntarea conștiinței cu conținuturile tulburătoare provenite din inconștient. Rezultatul tuturor acestor încercări este tot de tip cuaternitar: prin retragerea animei și animusului din starea de proiecție (la sfârșitul parcursurilor inițiatice ale eroului și soției sale) se realizează o cuaternitate El–Ea–Animu–Anima. Basmul acesta furnizează sugestii cu privire la dimensiunea individuatoare a relației de cuplu[44].

Cuaternitar este și motivul dublei căsătorii, pe care von Franz, analizând basmul transilvănean *Pasărea Wehmus*, îl consideră destul de rar. Motivul este prezent și în basmul *Pasărea măiastră* al lui Ispirescu, unde vulpoiul care era căsătorit înainte să fie vrăjit se întoarce acasă când eroul se însoară cu fată salvată din palatele zmeilor.

[44] D. SOREA: „Complexitatea…”, *art.cit.*

6. Încercare de recuperare educațională a basmelor

Enumerarea anterioară a tipurilor de conținuturi arhetipale vehiculate de basme nu este exaustivă. Ea valorizează doar o parte dintre abordările analitice ale Mariei-Louise von Franz și corespondețele lor în basmele românilor. Dar toate basmele enumerate se dezvăluie la analiză drept prezentări ale unor parcursuri individuatoare. În fiecare dintre ele, obstacolele și greșelile potențează căutarea, îl împing pe erou mai aproape de reușită.

Din perspectivă educațională, basmele își dezvăluie astfel utilitatea pe (cel puțin) două paliere. Eroul de basm parcurge un traseu inițiatic și revine acasă victorios, posesor al unei adânci cunoașteri a lumii. El reprezintă un model în sine atrăgător. Recuperarea programatică a dimensiunii eroice a parcursului școlar (cu încercările, obstacolele, spaimele aferente), pierdută în contextul postmodernismului[45], ar putea reface rezervele motivaționale ale actorilor lui, reacordându-i pe aceștia (elevi și studenți) la rezervorul energetic al inconștientului. Procesul de recuperare poate atinge implicit dimensiunea eticului: I.A. Atudorei[46] arată că sunt mai puțin tentați să comită acte de fraudă intelectuală studenții care apreciază că predecesorii lor cu rezultate școlare bune au mai multe șanse de angajare. Predecesorii sunt în acest context eroii. Recuperarea dimensiunii eroice a procesului educațional presupune creativitate. Oricum, schimbarea, noutatea și creativitatea în educație sunt cerințe impuse de informatizarea contemporană a societății: fără creativitate profesorul se devalorizează și întregul sistem devine anacronic, arată A.-M. Bolborici.[47]

La un al doilea nivel, un bagaj adecvat de basme cunoscute (disponibile, apelabile ca resursă în preconștient) ajută individul să găsească, să recunoască și să se încreadă la nevoie în soluția arhetipală eficientă de gestionare a unei situații de viață. Nu este vorba aici de căutarea explicită de soluții la situațiile de criză în volumele de basme din bibliotecă, ci de așezarea în contextul arhetipal cunoscut (prin basm) cu care psihicul individului rezonează. Recunoașterea contextului arhetipal presupune deschiderea unor canale spre profunzimile psihicului. Basmele întipărite treptat, redundant, în conștientul ascultătorilor reprezint o poartă deschisă spre profunzimi.

Ca să fie deopotrivă eficientă și nepericuloasă, accesarea conținutului arhetipal al basmelor trebuie făcută progresiv și diferențiat după vârstă. Bagajul optim de basme începe să se construiască în interiorul familiei, înainte de intrarea copilului

[45] Ș. POPENICI: *Pedagogia alternativă*, Polirom, Iași, 2001.
[46] I.A. ATUDOREI: *Emoțiile morale în contextul crizei din România*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2016.
[47] A.-M. BOLBORICI: „The level of youth culture and the educational system in Romania”*,* în *International Conference PHOENIX – PHE Proceedings*, Transilvania University Press, Brașov, 2010, 30.

în comunitate. Familia poate fi considerată primul și cel mai important factor de socializare din viața unui copil, părinții sunt principalii actori în procesul de învățare socială pe care îl parcurge copilul, arată Gotea[48]. Basmele nu sunt în niciun caz simple povești de adormit copii, deși citirea/ascultarea lor în starea dintre veghe și somn favorizează conectarea psihicul la rezervorul arhetipal din inconștientul colectiv. Basmele își îndeplinesc rostul educațional dacă ajung la cunoștința indivizilor prin reluări succesive de tot mai mare complexitate, începând din copilărie. Reluările pun în lumină dimensiuni diferite ale conținutului arhetipal, aferente înaintării în vârstă și confruntării cu situații de viață specifice. Asta înseamnă că legătura omului cu lumea basmelor nu trebuie întreruptă la sfârșitul copilăriei mici. Basmele nu sunt doar pentru copii și copiii trebuie pregătiți treptat pentru accesarea conținutului complex al basmelor.

În pofida diferențelor de impact dintre imagine pe de o parte, și mesaj acustic sau text de cealaltă (în favoarea imaginii, considerată mult, mult mai eficientă), basmele trebuie ascultate sau citite. Preluarea lor cinematografică nu le susține rolul educațional. Lucrul acesta se întâmplă în principal din două motive:

a. viziunea echipei care realizează filmul impune abordarea basmului din perspectiva reprezentării conștiente dominante în epocă privitoare la succes de casă, valori, corectitudine politică, mesaj etc. O astfel de abordare perturbă valorizarea conținuturilor arhetipale. Plaja perturbărilor este largă, se întinde între ratarea semnificațiilor arhetipale în producțiile Disney cu final corectat și ratarea impactului emoțional prin supralicitare ludică a acestor semnificații, ca în *Snow White*, regia Caroline Thompson, 2001;
b. ecranizarea basmului nu lasă imaginația destinatarului să lucreze, blocând astfel accesul spre inconștient. Este vorba despre un efect asemănător înlocuirii păpușilor rudimentare, pe care fetițele le transformă în prințese jucându-se cu ele, cu păpușile Barbie, decorative și foarte bogate în oferta de accesorii. Basmele sunt eficiente educațional dacă sunt lăsate să își vehiculeze neperturbat conținutul arhetipal.

7. Concluzii

Basmele analizate de Marie-Louise von Franz aparțin unor popoare diferite. Asemănările dintre ele și asemănările lor cu basmele românești corespondente tematic susțin dimensiunea arhetipală a materialului lor narativ. Pe deasupra diferențelor

[48] M. GOTEA, A. F. ȘTEFAN: „Familia – cauză și soluție pentru problemele de comportament ale copiilor", în C. COMAN (ed.): *Colocviul Internațional de Științe Sociale – ACUM 2009*, Editura Universității Transilvania, Brașov, 2009.

culturale și etnice, semnificative din punct de vedere analitic, basmele apelează miezul comun, arhetipal al psihicului. Ele furnizează în învelișul peripețiilor eroului informații despre articulările procesului individuator.

Eroul de basm este un bun model, exemplar, de funcționare a Eului în armonie cu ansamblul psihicului întrucât provine din structurile fundamentale ale psihicului, încărcat emoționl din rezervorul energetic al acestuia.

Rostul basmelor e să impună și să susțină acest model, în economia orientării general umane, instinctive, spre individuare. Readucerea lor în procesul educațional e dezirabilă, ca parte a reîncărcării acestuia cu sens. Clivajul produs la nivelul actorilor implicați în proces – între dascălii formați în prelungirea modernității și elevii post-moderni[49], pe de o parte, și configurarea psihosocială a contemporaneității sub semnul preluării valorilor creștine în capilaritatea relațiilor sociale[50] și al unui echilibru nou, prefigurat de pulsiunile inconștientului, între *fides* și *ratio*[51], pe de altă parte, dă măsura provocării pe care problema sensului educației o constituie pentru contemporani.

---

[49] D. SOREA: „Dimensiunea educațională a basmelor din perspectiva psihologiei analitice”, în C. SAS, I. CHELEMEN, D. BOROȘ, R. ONICAȘ (editori), *Educație și schimbare socială. Strategii de cunoaștere și intervenție psihopedagogică*, Editura Universității din Oradea, Oradea, 2010, 89–91.

[50] I.M. POPESCU: „Credința și coeziunea socială în contextul destrămării identităților colective”, în G. RĂȚULEA (ed.), *Justiție și coeziune socială*, Institutul European, Iași, 227–258.

[51] A. BUZALIC: *Crepusculul civilizațiilor. Metaanaliza spiritualității tradițiilor culturale*, Presa Universitară Clujeană, 2017.

Educația în era internetului – un exercițiu de egolatrie

Teofil STANCIU[*]

Abstract: ***Education in the internet era – an exercise in egomania.*** This article had been tailored to exhibit the possibility of personal showoff, and some of its roots and implications for the general concept of education in the Internet age. The main core of this entire endeavor is represented by a blog post that, in a very short amount of time, reached an unexpected popularity. It concerns Romanian teachers and struggles, frustrations and discouragements they face every day. The application of this subjective and non-academic experiment is to emphasize some of the shortcomings that embroil the actor who is supposed to coordinate a „student centered education" process. This kind of exercise has two different ends (or grounds – it depends on the reader's perspective): to suggest that there is a commonly accepted confusion between authority and popularity; and to offer a case study. I also suggest in this article that teachers do not have an institutional way for communicating their complaints, let alone finding an institutional solution. All these issues and dilemmas drove to the necessity of asking if the Christian worldview preached in denominational schools could provide a different approach that could establish a true alternative in an environment suffocated with ongoing crises.

Keywords: education, student-teacher relationship, pedagogy, frustration, acquiescence.
Cuvinte cheie: educație, relația elev-profesor, pedagogie, frustrare, resemnare.

Pornesc de la o sintagmă uzată și epuizată: „educație centrată pe elev". Descompunând articulațiile acestei sintagme, constatăm faptul evident că educația nu este o abstracțiune care se centrează reflex pe elev, ci reprezintă o acțiune săvârșită conștient de către niște actori educaționali ce se angajează deliberat în așa-zisul „act pedagogic".

Această sintagmă suscită și anumite interogații, dintre care am ales să rețin doar 2 seturi. Setul numărul 1 are în vedere mai ales exercițiul ca atare al „centrării" și trăsăturile sale specifice:

(1) Pe cine era centrată până acum și de unde o des-centrăm?
(2) În ce fel se „centrează"?
(3) Cine și cum „gravitează" în jurul elevului sau se situează pe circumferință?
(4) Care sunt semnele exterioare care atestă „centrarea"?
(5) Ce spun semnele exterioare despre „centrare"?

---

[*] Editura Casa Cărții

Setul numărul 2 se concentrează pe actorii – recte cadrele didactice – care dau (sau nu?) viață acestei sintagme:

- Ce condiții îndeplinește cel care se poate „centra”?
- Ce personalitate are un astfel de „satelit”?
- Cum se poate gravita cu efect centripet, nu centrifug?
- Cine stabilește regulile și evaluează această „centrare”?

După C.S. Lewis, idealul educațional se definește astfel: „oameni transmițând umanitate altor oameni”[1]. Am cules această definiție dintr-o carte în care celebrul apologet și scriitor anglican analizează o mutație care se producea în sfera pedagogiei din vremea lui. Plecând de la un manual de engleză desemnat drept „*Cartea Verde*”[2], el constată că se produce o deplasare de la valorile obiective, exterioare, către valorile subiective și interioare. E celebru dictonul: „frumusețea stă în ochiul privitorului”. Există o evidentă paralelă imediată între mutația produsă în sfera axiologiei și cea a pedagogiei. Dar, ca orice asemănare superficială frapantă, detaliile pot înlătura impresia inițială.

Revenind însă la definiția lui Lewis, idealul educațional și educația „centrată pe elev” par să fie complet compatibile. Doar dacă nu cumva centrarea pe elev înseamnă altceva decât pare. Fiind în discuție un binom în care nu e limpede cine dictează și cine se supune, nici care e relația ce guvernează relația, teoretic profesorul poate fi doar un furnizor care vine cu oferta lui în întâmpinarea unor cereri stringente sau, dimpotrivă, poate avea inițiativa formativă, strategie pe termen lung și obiective ce trec de necesitatea imediată și contingentă.

N-am stabilit însă dacă educația românească actuală își poate însuși un astfel de ideal educațional sau dacă are alte țeluri. O altă opțiune ar fi, tot în formularea lui C.S. Lewis, „venerarea succesului”, care presupune „a considera valoros orice lucru care se întâmplă doar pentru că el se întâmplă”[3]. La o analiză empirică, învățământul preuniversitar românesc pare mai apropiat de acest deziderat și chiar pare să-l îmbrățișeze cu entuziasm.

Care este totuși portretul robot al acestui „cadru didactic” sau „dascăl” care trebuie să își aproprieze un ideal sau altul, să aleagă între diversele imperative care îi reclamă atenția, timpul, energia și prezența? Cum arată el în concretul activității sale și care sunt problemele pe care le întâmpină acest făuritor al viitorului (dacă acceptăm că formarea tinerilor ne definește implicit și viitorul ca societate)?

---

[1] C.S. Lewis, *Desființarea omului*, trad. Petruța-Oana Năiduț, București, Humanitas, 2004, p. 34.
[2] Ibid. p. 8.
[3] Ibid. p. 75.

Am făgăduit, în titlu, un exercițiu de egolatrie, fapt ce atrage după sine anumite obligații, dintre care, cea mai importantă este aceea de a nu lua seama la spusele altora. Nu încape vorbă că ar fi fost foarte interesant un tur de forță prin istorie, iar la întoarcerea în prezent, să încropim din toate cele învățate un chip de dorit al omului de la catedră.

Fiind într-o instituție teologică, puteam începe, de pildă, de la cultura educației la evrei[4], să ne oprim un pic la oratorii romani precum Quintilian[5], în Antichitatea creștină cu vestitele ei școli catehetice, pe la protestanții care au dorit (Luther[6]) sau chiar au instituit un sistem de învățământ public (Melanchthon[7]), să ne reîntâlnim cu fratele moravian socotit părintele educației moderne (Comenius[8]). Să ne amintim ce spune Biserica Catolică în documentele Conciliului Vatican II (*Gravissimum educationis*[9]) sau să aprofundăm benefic o carte de pedagogie devenită clasică în mediile creștine evanghelice precum *Cele 7 legi ale învățării*[10].

Dar toate acestea ar fi compromis în bună măsură esența unui demers egolatru. Motiv pentru care am abandonat toate aceste piste și tot acest tezaur de învățătură pentru a putea face loc unui joc serios pus în scenă pe un blog. Într-un interval de vreo 6 săptămâni, am încercat să prezint pe rând sub un titlu sugestiv (*Exasperări*) trei pledoarii reprezentând, succesiv, perspectivele celor 3 actori ai „actului educațional": profesorul, părintele și elevul. Au rezultat trei texte de dimensiuni comparabile: 1.500–2.000 de cuvinte (destul de lungi pentru un blog).

În *Pledoaria profesorului*[11], am adus în discuție aspecte precum: dispreț, umilință și imagine socială foarte proastă; competiția nedreaptă cu entertainment-ul actual; măsura nedreaptă a părinților care își țin copiii ocupați cu tot felul de gadget-uri, dar se plâng de slăbiciunea profesorilor; pretenții nerealiste ale părinților – să facă profesorii tot ceea ce ei n-au făcut acasă; lipsa unor mijloace care să poată fi folosite pentru disciplinarea clasei; birocrația extenuantă și presiunea unor activități inutile (numite pompos și derutant extracurriculare); corupția și politizarea sistemului, inclusiv a selecției și a recompenselor acordate celor performanți; dictatura mediocrilor.

---

4 Gangel, Kenneth O.; Warren S. Benson, *Educația creștină. Istoria și filozofia ei*, trad. Cornelia Stoica, Oradea, Cartea Creștină, 1994, p. 28.

5 Ibid. p. 56.

6 Ibid. p. 134.

7 Ibid. p. 336.

8 Ibid. p. 146–153.

9 *Gravissimum educationis*, în *Conciliul ecumenic Vatican II*, București, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, 1999, p. 205–217.

10 Bruce Wilkinson, *Cele 7 legi ale învățării*, Cluj, Logos, 2003. Concepute din perspectivă creștină, cele 7 legi sunt următoarele: legea învățării, legea așteptării, legea aplicației, legea memorării, legea nevoii, legea echipării, legea trezirii spirituale.

11 Textul integral este disponibil la următoarea adresă web: https://drezina.wordpress.com/2016/02/29/exasperari-pledoaria-profesorului/

Tonul ales a fost unul voit subiectiv, personal și empatic. Câteva paragrafe sunt suficiente pentru a surprinde spiritul în care a fost scris textul:

> La școală – v-o spun cu toată certitudinea și puteți verifica, dacă nu mă credeți – se lucrează „cu materialul clientului”. Nu odată îți vin în clasă o grămadă de copii care nu știu ce-i aia disciplină, ce-i ăla bun-simț, care urlă și ei pe voci mai subțiri că vor numai drepturi. Nu puțini sunt agresivi și n-au nici urmă de respect pentru vreun dascăl – exact ca părinții lor.
> Deci când îți trimiți copilul într-un loc despre care vorbești permanent cu dispreț, cu superioritate, ce drept mai ai să te aștepți ca lucrurile să meargă bine? Cine poate stăpâni zece mici „sălbăticiuni” fără caracter care se întâmplă să se adune într-o clasă de 25–30 de copii? Îl duci la școală nesimțit sadea, însă îl vrei acasă sfânt din calendar…
> Poate că pentru unii părinți e realmente o noutate și o descoperire epocală, dar disciplina la clasă nu vine de la sine, ci ea trebuie obținută și ajută mult dacă a fost deprinsă în cei așa-ziși „șapte ani de acasă”. Dar ia încearcă tu, profesor imbecil, să te atingi cu o floare de vreo sacrosanctă odraslă și vezi apoi scandal!
> În esență, părintele ar vrea disciplină la școală (că altfel nu se poate desfășura nicio activitate educativă, evident), dar nu cumva să se înceapă cu copilul lui. De ce cu al lui? Ce, e mai rău ca ai altora? Pedeapsă fizică, nici vorbă! Note proaste? Ți-ai găsit! Atenționare? Îl umilești! Ironie? Îți bați joc de el! Avertisment scris? Ești nedrept! Probabil că rămâne ca, prin puteri paranormale, profesorul să lipească elevul de scaun și să-l țină treaz vreme de 50 de minute. Altă soluție nu-i.

În al doilea text, *Pledoaria părintelui*[12], am adus în discuție cantitatea sufocantă de teme, lăcomia profesorilor care obligă copiii să ia „meditații”, plăcerea sadică a unor profesori-zbiri de a-și tortura psihic elevii, obsesia foarte răspândită că materia fiecăruia e cea mai importantă în viață, noțiunile predate prost și explicate insuficient, incompetența didactică jalnic camuflată sub severitate excesivă, sumele mari de bani care trebuie vărsate într-un sistem pretins gratuit, toceala etc. Pe scurt, o sumă întreagă de tare ale sistemului care se răsfrâng asupra elevului și părintelui deopotrivă.

Rețin și din acest text doar câteva paragrafe ilustrative:

> Profesorii par cu totul orbi la necesitățile copiilor și familiei. Fiecare e convins, ai zice, că materia lui e cea mai importantă. Iar unii au și impertinența să o spună și s-o repete. Dacă nu știi geografie, ești pierdut în spațiu. Dacă nu știi istorie, ești incult. Dacă nu știi română, ești vai de mama ta ca român. Dacă nu știi matematică, o încurci, oricum ai încerca s-o scalzi etc.
> Nu doar cei care au materii de examen, ci și unii dintre cei fără niciun fel de presiune finală își stresează elevii parcă din plăcere pură. Profesori-zbiri de muzică, desen, psihologie, biologie, chiar și de religie sau educație fizică. Școala pare să fi devenit o corvoadă imensă și insuportabilă, în care elevul are rol de executant fără alternative.
> Copiii merg cu lehamite dimineața și vin înăcriți după-amiaza, după care se apucă scârbiți de niște teme interminabile și, mai des decât ne-am dori, inutile. Nu mai au timp să se

[12] Textul integral poate fi accesat aici: https://drezina.wordpress.com/2016/03/02/exasperari-pledoaria-parintelui/

> joace, nu mai au timp pentru pasiuni, sunt robii școlii. Dar nici măcar nu se întrevede un sens, un final fericit și cât de cât util, un scop ultim nobil și folositor (orice sens i-am da acestui cuvânt).
> Un capitol aparte îl reprezintă fondurile și protocoalele. Oficial, s-a interzis în mai multe rânduri colectarea diverselor fonduri de către profesori. În practică, ele continuă să existe și să se colecteze, doar că prin tot felul de tertipuri. De parcă ar conta, în esență, cine adună banii… Cert e că părintele trebuie să plătească mereu într-un sistem de învățământ presupus gratuit ba caiete speciale (care n-au nimic special, decât poate faptul că autorii au dat șpaga prin minister ca să le fie promovate), ba rechizite pe care să le lase la școală, ba renovări de clase, ba material didactic (proiectoare, DVD player, tablă inteligentă etc.). La școlile de fițe, evident că toate astea cresc exponențial, plus ținuta de fițe, și alte „fițoșenii" necesare.

În fine, textul cu numărul 3, *Pledoaria elevului*[13], ridică problema lipsei de motivație și de sens pentru școlarul român, problema modelelor promovate de societate, ghiozdanele supradimensionate, obsesia pentru materiale auxiliare, profesorii incompetenți păstrați în funcție grație sistemului îngăduitor, lipsa de interes pentru creativitatea elevilor, dorința de a emigra. Ca în celelalte cazuri, iată o mostră:

> Mă opresc doar la faptul că e o cazna tot mai plictisitoare și aparent inutilă pentru un elev să se deplaseze până la școală. Fiindcă, la capătul fiecărei zile, al fiecărei ore de curs, al fiecărui semestru încheiat planează o întrebare grea și fără vreun orizont de răspunsuri: la ce îmi folosește mie asta?
> Elevii au înțeles mesajul fundamental transmis de societate și, adesea, de școală, ba chiar și de către familie: cele mai importante valori ale omului se reduc la ceea ce poate fi vândut și cumpărat. Așa că școala nu face decât să amâne enervant momentul la care copilul – în curs de maturizare – este lăsat liber să… facă bani. Moment în care este deja bine văzut în societate și capătă credibilitate.
> Există undeva în școala românească un curent de opinie puternic și influent care să insiste că munca, onestitatea, inteligența sunt cu adevărat răsplătite? Sau dacă chiar mai găsești în școală așa ceva (și încă mai găsești profesori cinstiți, din fericire!), pot ei cu conștiința ușoară să sugereze că aceasta e calea de urmat când știu ei înșiși foarte bine că societatea funcționează oricum numai după aceste principii nu?
> Deși, teoretic, tot procesul de educație îl are pe copil în centru, în realitate, copilul simte mai degrabă povara unei corvezi inutile, desuete, fără sfârșit și fără orizont. Orice încercare de a pune sub semnul întrebării anumite practici sau directive profesorale este taxată ca obrăznicie. El e prins între părinți și profesor, o victimă fără capacitatea de a se apăra altfel decât prin gesturi de frondă în clasă și acasă.
> De fapt, în acest mare malaxor, elevii par adversarii tuturor. E drept că nici vârsta nu-i prea ajută, fiind la momentul marilor dezorientări și răzvrătiri. Dar părinții par în primul rând dornici să-i știe cazați undeva cele 6–7 ceasuri, iar profesorii încearcă să se apere de ei ca de niște vrăjmași.

[13] Textul integral poate fi citit aici: https://drezina.wordpress.com/2016/03/15/exasperari-pledoaria-elevului/

Surpriza cea mare a fost că cel mai bine a prins mesajul la profesori, care s-au identificat, se pare, cu ideile textului care îi avea ca pledanți. Statisticile sunt grăitoare: într-o singură zi, articolul a fost accesat de peste 5.000 de ori, ajungând la un total de aproape 20.000 de accesări de la publicare. În sine, cifrele nu sunt spectaculoase, dar, ținând cont de faptul că textul apare pe un blog personal obscur, spun câte ceva. Pentru comparație, pledoaria părintelui abia dacă a trecut de 2.000 de accesări, iar cea a elevului n-a ajuns nici măcar la 1000.

Pe neașteptate, am devenit „glasul" câtorva mii (zeci de mii?) de oameni care au ca misiune „educația centrată pe elev", iar peisajul pe care-l descriam era unul sumbru și dezolant. Mii de „frustrați" îmi dădeau dreptate și considerau (după cum mărturiseau unii pe Facebook) că am surprins foarte bine situația lor – le-am luat vorba din gură.

Mă văd, peste noapte, devenind o „autoritate epistemică"[14], informală, sau măcar un purtător de cuvânt credibil, creditabil. Pentru ca acest exercițiu de egolatrie să fie cât mai complet și mai autist (cum i-ar sta bine), ar trebui să conchid apoteotic și profetic că un astfel de text, cu zeci de mii de vizualizări (și altele asemenea lui, mult mai vizibile – ca să mai păstrăm măcar aparența modestiei) fac mai mult decât o duzină de conferințe și publicații cu circuit închis, care rămân pururi departe de cei direct afectați și direct interesați. Și ar fi greu de contestat că o astfel de concluzie n-are un sâmbure de adevăr. Totuși, atare perspectivă este profund influențată de o eroare semnificativă: confuzia dintre popularitate și autoritate.

Mutatis mutandis, și elevii confundă ceea ce e popular cu ceea ce e valoros sau adevărat. Prin urmare, profesorii rămân deseori cel mult cu autoritatea lor „deontică", a cărei existență poate fi recunoscută și temută, fără să beneficieze însă de credibilitate și de o influență benefică asupra copiilor.[15] Chiar dacă e regretabil, se întâmplă ca această autoritate să fie exercitată, în lipsă de altceva, ca o formă de despotism bazat pe manipulare și abuz.

Dintr-o altă perspectivă, ar merita inventariat și un punct de vedere lesne amendabil, dar care conține niște nedumeriri ce ar necesita un răspuns. Deși mii de oameni preiau articole precum cel cu care am devenit popular, totuși nu se opun unui sistem care îi aduce în situația regretabilă descrisă în text. Ei rămân astfel niște executanți frustrați, dependenți de sistem, incapabili să lupte cu „soarta" pe care birocrația, incompetența și interesele meschine ale celor cu scaune mai înalte le-o hărăzesc prin decizii constante.

[14] Bochenski, J-.M., *Ce este autoritatea?*, trad. Thomas Kleininger, București, Humanitas, 2006, p. 70–87.
[15] Ibid. p. 106.

Evident, se poate ca această observație să fie numai o parte a adevărului. Însă rămâne faptul că nu există un organism care să centralizeze nemulțumirile profesorilor (este știut că sindicatele nu se ocupă decât teoretic de asemenea aspecte) și să le dea niște soluții gândite, cu perspectivă și cu sens. Defulările pentru neajunsurile din sistem se consumă fie în sala de clasă și în sala profesorală, mocnit, fie prin canale colaterale, prin care se drenează cel puțin încărcătura emoțională aferentă diverselor constrângeri și probleme obiective.

Explorând și alte zone de investigație, mai apropiate de profilul conferinței, se impune de la sine întrebarea dacă învățământul confesional reușește să lucreze într-o altă paradigmă. Dacă are oameni „angajați în nobila operă educativă și didactică... [care] să persevereze cu mărinimie în activitatea întreprinsă și să caute să se perfecționeze astfel în transmiterea spiritului lui Cristos elevilor, în arta pedagogică și în munca științifică..."[16]

Un exercițiu de egolatrie nu avea totuși cum să se încheie cu concluzii definitive, nici nu putea să se bazeze pe convingătoare demonstrații argumentate. În esența lui, este o formă de obrăznicie, o intruziune a subiectivității autosuficiente într-o respectabilă manifestare de nivel academic. Într-alt sens însă, este o bucată de realitate, foarte vie, în mișcare, supusă atenției unui public cu simț critic.

Cu toate că am ales această cale a exercițiului egolatru, nu ascund că mi-aș fi putut (contra)puncta mai multe observații cu recomandările – aproape incredibile azi – prezente într-o foarte veche carte de pedagogie (practică!)[17]. Doar ca paranteză, merită menționat că frapează în această carte umanitatea, onestitatea, realismul, echilibrul și vizionarismul. Un capitol întreg este dedicat personalității profesorului care e privit nu doar sub aspectul rolului pe care-l îndeplinește, ci și în relația sa cu familia, cu colegii, cu superiorii ierarhici. Toate acestea justificate fiind de faptul că alcătuiesc ambientul și fundalul pentru dispoziția psihică a profesorului care intră la clasă (sau care pune în practică ceea ce azi numim „centrarea pe elev"). Fără a avea pretenția că mă ridic la nivelul unui manual de pedagogie, recurg totuși la acest paralelism de preocupări ca să legitimez întreprinderea bloggeristică pe care am desfășurat-o într-un cu totul alt registru.

Prin acest demers oarecum atipic am dorit să ilustrez mai multe lucruri: (1) că simptomele crizei care afectează corpul profesoral se resimt până departe în cotloanele

[16] *Conciliul ecumenic Vatican II*, p. 217.

[17] Adolf Matthias, *Pedagogie practică pentru școalele secundare*. Ediția la care am avut acces este din 1923, dar prefața traducătorului G. Bogdan-Duică (ce se laudă că a tradus „liber") la prima ediție este datată 2?.VI.1907, adică în plină epocă Spiru Haret. Primul capitol al acestei fascinante lucrări încă actuale se intitulează „Personalitatea profesorului", iar printre temele abordate se numără: valoarea personalității, idealele și realitatea carierei, cultura inimei și formarea caracterului, tactul pedagogic sau autoritatea.

internetului, transformând un text de pe un blog de nișă într-unul „viral”; (2) că, de vreme ce articolele de pe internet au succes[18], cel mai probabil canalele oficiale prin care ar trebui să ajungă nemulțumirile profesorilor de rând către mai-marii ministeriali sunt înfundate sau în bună măsură ineficiente; (3) că subminarea autorităților și mutația epistemologică ce se produce odată cu epoca internetului face posibil ca un autor obscur și fără prea multe calificări – subsemnatul – să treacă drept o voce cu greutate într-un domeniu compromis de impostori și profitori; (4) că rostirea unor adevăruri de viață poate fi uneori atât de convingătoare, încât nu mai este chestionată nici calificarea celui care le rostește, nici validitatea temeiurilor pe care-și fundamentează spusele, nici capacitatea sa de a aduce soluții viabile.

Toate acestea, cumulate, constituie dacă nu teme de luat în calcul de către pedagogi, atunci cel puțin teme de reflecție și prilej de autoanaliză pentru indivizi, pentru profesioniști și pentru sistemul în care funcționează dascălii. Un autor care își propune un deziderat îndrăzneț – cel puțin prin titlul lucrării sale – observă că „nu sunt lipsite de semnificații nici pedagogiile critice în baza cărora unii au perceput școala ca o structură a ineficienței organizată în așa fel încât răpește demnitatea ființei umane și conduce la eșec”[19], își încheie fiecare dintre cele 7 capitole ale cărții cu „*în loc de* concluzii”, fapt ce sugerează și un anumit provizorat, dar și o deschidere pe care o dorește optimistă. În esență, propunerea sa este ca pedagogia să revină la perspectiva biblică asupra omului, convins fiind că „viziunea biblică permite saltul de la agonia contemporană a proceselor pedagogice la o renaștere autentică”[20]. Chiar dacă o astfel de răsturnare radicală de paradigmă pare utopică într-o societate profund secularizată, rămâne poate speranța că din concepția creștină despre lume și viață sunt șanse să se nască o paradigmă didactică ce să reprezinte o alternativă viabilă, în spațiul românesc, la ceea ce oferă în prezent sistemul în ansamblul său.

[18] A se vedea, în acest sens, popularitatea excepțională de care s-a bucurat articolul „Cum produce școala tâmpiți”, al lui Mihai Maci, care este cel mai citit text de pe platforma contributors.ro (http://www.contributors.ro/editorial/cum-produce-scoala-tampiti/).

[19] Rene Rogelio Smith, *Procesul pedagogic. Agonie sau renaștere? O abordare din perspectiva biblică*, trad. Ancuța Ionescu, Cernica, EITA, 2005, p. 264.

[20] Ibid. p. 300.

The history of Greek Catholic Church in Slovakia

Peter ŠTURÁK[*]

Rezumat. ***Istoria Bisericii Greco-Catolice din Slovacia***. Articolul prezintă principalele momente din istoria Bisericii Greco-Catolice Slovace care se consideră moştenitoare a Sfinților Chiril și Metodiu (moşternirea constă în spiritualitatea bizantină, lirturghia în limba poporului și unitatea cu Roma) într-un teritoriu care a cunoscut multe frământări, organizări și arondări adminstrative determinate de realități politice și demografice.

Cuvinte cheie: Biserica Greco-Catolică din Slovacia, identitate, moştenire spirituală
Key words: The Greek-Catholic Church in Slovakia, identity, spiritual heritage

The most important event in the history of the Greek Catholic Church in Slovakia was a visit of Holy Father John Paul II in Prešov on 2nd July 1995. The first steps of the pontiff led to the Cathedral of John the Baptist, where he commemorated bishop-martyr Pavol Peter Gojdič, in current times blessed. The pontiff did not commemorate only bishop of Prešov – Pavol Peter Gojdič, but also all those priests and believers who were suffering because of their faith and fidelity to Rome.

Holy Father in his speech said: "The Eastern and Western local Churches of the one universal Catholic Church differ between themselves by the liturgical, theological, spiritual and disciplinary patrimony. They have their own specific history and present manner of living."

I would like to scope exactly the history as well as the current times of the Greek Catholic Church in Slovakia.

Many people ask us, the Greek Catholics, about our roots and origin. Although Greek Catholic eparchy in Presov was established only in 1818, the Greek Catholic Church in Slovakia considers itself to be the follower of the Cyril and Method's heritage. This heritage consists of:

1. The eastern spirituality
2. A liturgy in folk language
3. A unity with Rome.[1]

---

[*] *Prešovská univerzita v Prešove*, Gréckokatolícka teologickácká fakulta, Ul. biskupa Gojdiča 2, psturak@unipo.sk

[1] VASIĽ, C., SJ.: *Gréckokatolíci – Dejiny – osudy- udalosti.* Košice: BYZANT 2000, s. 5.

Similar response to this question was mentioned by the Holy Father in above mention speech, when he said: “In history there were various occasions where it was very difficult to preserve this model, which connected the different traditions with a requirement of unity… But your presence is the expressive testimony of fidelity to such original model which was realized by St. Cyril and Method; testimony of fidelity throughout the centuries. Be proud on your ancient tradition.”[2]

Let´s return to the early history of the Eparchy of Prešov. The process of its development was very long and complicated; as long and complicated as time, in which the events took part, time in which periods of prosperity and development were replaced by the periods of persecution and oppression and vice versa.

The Greek Catholic eparchy of Prešov was canonically founded on 22nd September, 1818, by the papal bulla of Pius VII Relata Semper.[3] The foundation of the Greek Catholic eparchy of Prešov was preceded by the establishment of eparchy of Mukatchevo; the eparchy which was the center for the Greek Catholics in Austro-Hungarian empire. Many bishops of this eparchy came from Slovakia, like brothers Simeon Štefan and Michal Manual Olšavskí, Ján Bradáč; they all came from Spiš region or, like Andrej Bacinsky, from Beňatin. All those bishops sustained and upheld the independence of Mukachevo before Jagr´s diocese and they caused the canonical promulgation and foundation of the eparchy of Mukatchevo by Eximia regalium bulla on 19th of September, 1771.[4] Because the eparchy was very large and included the area of 11 regions (župa) with 550 000 believers, 3 vicariates were created; among them there was also the vicariate of Kosice – created on 27th July, 1787. The first vicar of Kosice was Ivan-Kováč Pástzeli, next one Michal Bradáč moved the vicariate from Kosice to Prešov; this move was also confirmed by the imperial office on 8th March, 1806.[5]

The administrative process of establishing Prešov eparchy was still very long and difficult. Only after 10 years the emperor František I, with regards to his Patronal rights, confirmed the establishment of the eparchy on 3rd November, 1815.[6] In the time of its creation, the eparchy had 194 parishes and 150 000 believers in the area of 7 Western regions (komitat) of the eparchy of Mukatchevo. On 20th March, 1816, the emperor nominated Gregor Tarkovic as bishop of a new established eparchy of Prešov. The emperor decided that in this newly created eparchy there would be a

---

[2] SZÉKELY, G.- MESAROŠ, A.: *Gréckokatolíci na Slovensku.* Košice: 1997, s. 83.

[3] ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatol. cirkvi v Československu v rokoch 1945–1989.* Prešov: PETRA 1999, s. 27.

[4] PEKAR, A., OSBM: *The Bishops of the Mukachevo eparchy.* Pittsburgh 1979, s. 14.

[5] BABJAK, J., SJ: *Michal Lacko, SJ – Informátor a formátor gréckokatolíkov.* Trnava: Dobrá kniha 1997, s. 78.

[6] AGBP, sign. 8806–1817 *Donačná listina cisára Františka I.*

canonry with 5 canonists (canon).[7] But the process of promulgation of the new eparchy was very slow and the Eparchy of Prešov was thus finally established by the already mentioned bulla Relata Semper on 22nd September, 1818. Gregor Tarkovič was confirmed as the first bishop of Prešov and after safeguarding an economical income of the eparchy he was consecrated by the bishop of Mukatchevo Pocsym in Krasnobrod monastery on 17th July, 1821.[8] The successors of bishop Gregor Tarkovič (1818–1841) Jozef Gaganec (1843–1875)[9], Mikuláš Tóth (1876–1882)[10] and Jan Valyi (1882–1911)[11] contributed with their various blessed activities to the development of the eparchy in such a way, that the eparchy had all necessary institutions as a cathedral, a residence, a seminary and religious schools. Under the influence of the important social-religious changes, the eparchy had to find its place in the multiethnic Hungarian empire, where it was exposed to a pressure of Magyarization.

In the period of the important crossroad in history of our nations, in the foundation of the 1st Czechoslovak Republic in 1918, the eparchy is without bishop because the temporal bishop of Prešov Štefan Novák resigned and fled to Hungary.[12] The eparchy was managed by the vicar capitular Dr. Mikuláš Rusnák (1818–1922)[13], and later by bishop of Krizhevac, Dionyz Nyaradi (1922–1927).[14]

His successor in eparchial see became bishop Pavol Gojdič, OSBM.(1888–1960)[15]; a man with the extraordinaire qualities and full of spiritual life, who by his activities elevated the Eparchy of Prešov to its heyday. After his appointment for the Apostolic administrator, the charisma of his personality was fully revealed. He was inaugurated in February, 1927. The congratulations expressed to newly inaugurated bishop did not have enough time to cease and Gojdič was elected as titular bishop of Harpash on 7th March, 1927. He was ordained in the basilica of St. Clement in Rome on 25th March, 1927.[16] All his actions were subordinated to his eparchial motto: "God is Love, Let's love Him!". Without any regards to a social status, nationality or religion, he helped anyone; he did it with tender love and without any personal

[7] ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatol. cirkvi v Československu v rokoch 1945–1989.* Prešov: PETRA 1999, s. 27.
[8] VASIĽ, C., SJ.: *Gréckokatolíci – Dejiny – osudy- udalosti.* Košice: BYZANT 2000, s. 113.
[9] AGBP, sign. 8285/445–23 *Dekrét pápeža Gregora XVI., ktorým potvrdzuje Jozefa Gaganca za prešovského biskupa.*
[10] AGBP, sign. 28/1876 inv. č. 20. *Dekrét pápeža Pia IX., ktorým potvrdzuje Dr. Mikuláša Tótha za biskupa prešovskej eparchie.*
[11] PEKAR, A., OSBM: *Narysy istoriji cerkvi Zakarpattja.* Rím 1967, s. 207.
[12] ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945–1989. Prešov: PETRA 1999,* s. 33.
[13] VASIĽ, C., SJ.: *Gréckokatolíci – Dejiny – osudy- udalosti.* Košice: BYZANT 2000, s. 131.
[14] VASIĽ, C., SJ.: *Gréckokatolíci – Dejiny – osudy- udalosti.* Košice: BYZANT 2000, s. 132.
[15] POTÁŠ, M., OSBM: *Dar lásky.* Prešov: 1999, s. 15.
[16] POTÁŠ, M., OSBM: *Dar lásky.* Prešov: 1999, s. 65.

interests or gain. He founded and supported schools; in 1936 he founded the Greek Catholic high school (gymnasium) in Prešov. His life's work was the foundation of the eparchial orphanage. With his parental love he took care of the spiritual grow of his priests and believers. For his charitable relations towards his believers he was called even during his life bishop "of golden heart and father of orphans". Holy Father John Paul II beatified him on 4th November, 2001 in Rome and his relics remain in the sarcophagus in lateral chapel of the Cathedral in Prešov[17].

Unfortunately this period of development was violently interrupted by the political changes and accession of totalitarism in Czechoslovakia after 1948. In this gloomy period ThDr Vasiľ Hopko was ordained and appointed as auxiliary bishop in 1947.[18] The mass media started to attack the Churches; especially their assaults were led against the Greek Catholics. In 1949, under various guises (excuses), the monasteries Of Basilians in Prešov were attacked. All attacks reach their top in the so-called "Synod of Prešov" (Prešovský sobor) – pseudo synod that took place on 28th April, 1950, when the Greek Catholic Church in Czechoslovakia was put out of law and its bishops were imprisoned.[19] The priests who remained faithful to their Church were banished from their parishes and from their believers, and together with their families were transported to Czech. The believers were without their shepherds. In this time, bishop P. Gojdič gave the greatest testimony, the sacrifice of his own life, when he died in the prison in Leopoldov on 17th April, 1960.[20]

The Greek Catholic Church was forced to change its form of existence; it changed to the underground Church. Hope, which came with the social-political changes in 1968–69, had only limited duration. Although the Greek Catholic Church was renewed by the government prescriptions No. 70/1968 on 13th June, 1968, its activities were hindered due to the "normalization" of the social relations.[21] The Ecclesial jurisdiction was entrusted to the vicar (ordinar) Mons. Ján Hirka who was the Apostolic administrator with the rights of the residential bishop.[22] The situation was very difficult. Although the Greek Catholic Church was renewed, the parish houses and churches were not returned to it. The interventions from state into the ecclesiastic affairs occurred almost daily. There was limited and slowly reduced number of accepted

[17] *Pavol Peter Gojdič: Beatifikácia – Rím 4. november 2001,* Generálne Postulatúra, Gréckokatolícke biskupstvo Prešov.

[18] AGBP, bez sign. *Bula zo dňa 2. januára 1947 z Ríma o menovaní za titulárneho biskupa midilenského a za pomocného biskupa prešovského ThDr. Vasiľa Hopku*, s. 1.

[19] ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945–1989. Prešov: PETRA 1999,* s. 133.

[20] AZVJ SSR *Správy o úmrtí Gojdiča, Leoplodov*: 16/60 – A.

[21] *Vládne nariadenie z 13. júna 1968 o hospodárskom zabezpečení gréckokatolíckej cirkvi štátom.* In: Kalendár gréckokatolíkov 1969. Spolok sv. Vojtecha, Trnava: 1969, s. 49–50.

[22] VASIĽ, C., SJ.: *Gréckokatolíci – Dejiny – osudy- udalosti.* Košice: BYZANT 2000, s. 140.

Greek Catholic seminarians; though they were accepted, they had to prepare themselves for the priesthood in the Roman Catholic seminary in Bratislava, which was permitted by the government as the only seminary in Slovakia. The Greek Catholic Church required its own seminary which functioned before 1950, but this request was rejected. After the death of the ordaining bishop ThDr Vasiľ Hopko, the Greek Catholic priests were ordained by the bishops from the eparchy of Križevac in Yugoslavia.[23] Despite difficult circumstances, the Greek Catholic Church grew and developed. After 1980, it was evident especially in the mass attendance of the Ecclesiastical Feast celebrations in Ľutina, Klokočov and in various places; those feast celebrations took place despite the various hindrances in their preparation and organizations. The real changes occurred only after November 1989. The Church resurrected. It was shown also by the nomination of the vicar Ján Hirka as residential bishop of eparchy of Prešov. The bishop ordination took place on 17.12.1990 and the main celebrant was H.E. Jozef cardinal Tomko.[24]

The renewal of the church activities was linked with the lack of priest. There wasn't a possibility of formation and education of the adepts for priesthood, due to nonexistence of our own faculty and seminary. The most of the Ecclesiastical buildings were ruined and ramshackle. The important task which stood ahead of the church consists in building of the schools, support of the eparchial prints, and spiritual care for believers in new situations. Very difficult proved to be the property composition and settlement between our church and the Orthodox church; this settlement was accomplished by the mutual agreement in 2000. During the academic year 1990–91, the seminary was reopened and the Greek Catholic Theological faculty in Prešov began its activities.[25] The religious schools were renewed. On 11th January, 1992 Pope John Paul II appointed Mons. Milam Chautur CSsR as auxiliary bishop of the eparchy of Prešov.[26] The most important event in the history of the whole eparchy was a visit of Holy Father who, in his second pastoral visit in Slovakia, came to Prešov on 2nd July, 1995 in order to thank all Greek Catholics for their faithfulness to Rome[27] for their sacrifices and suffering. In current time, the eparchy of Prešov consists of 14 deanships and 135 329 believers (status on 31.12.2001).[28]

---

[23] DANCÁK, F.: *Da vsi jedino budut – Aby všetci jedno boli.* Prešov: PETRA 2002, s. 15.

[24] HRIC, J. – ŠTURÁK, P.: *Prešovské biskupstvo.* Prešov: DINO 1998, s. 100.

[25] VASIĽ, C., SJ: *Kánonické pramene byzantsko-slovanskej katolíckej cirkvi v Mukačevskej a Prešovskej eparchii v porovnaní s Kódexom kánonov východných cirkví.* s. 66. Porov. Zákonné opatrenia predsedníctva SNR o usporiadaní majetkových vzťahov medzi gréckokatolíckou a pravoslávnou cirkvou zo dňa 29. mája 1990. In: Slovo 22 (1990) 8, s. 2.

[26] SZÉKELY, G.- MESAROŠ, A.: *Gréckokatolíci na Slovensku.* Košice: 1997, s. 39.

[27] HRIC, J. – ŠTURÁK, P.: *Prešovské biskupstvo.* Prešov: DINO 1998, s. 120–121.

[28] HRIC, J. – ŠTURÁK, P.: *Prešovské biskupstvo.* Prešov: DINO 1998, s. 121.

After the division of Czechoslovakia, in Czech Republic was founded vicariate and later on 15th March, 1996, the Holy See established the apostolic exarchate with residence in Prague. Mons. Ivan Ljavinec became exarch and was also appointed as bishop. Mons. On 24th April 2003, Ladislav Hucko was nominated by Holy Father as the exarch[29].

The other important event was the constitution of the Greek Catholic Apostolic exarchate in Košice on 21st February, 1997; Mons. Milan Chautur CSsR, auxiliary bishop of the eparchy of Prešov, was appointed to manage this new exarchate.[30] The most recent event in life of the Greek Catholic Church in Slovakia was the appointment of Mons. ThDr. Jan Babjak, SJ to residential eparch of the eparchy of Prešov. He was ordained by the Holy Father on 6th of January 2003 in the basilica St. Peter in Vatican.[31] The enthronization took place on 18.01.2003 in the cathedral of St. John the Baptist in Presov[32].

Holy Father John Paul II. beatified the bishop Pavol Peter Gojdič, OSBM and the religious priest Metod Dominik Trčka, CSsR. on 4th November 2004 on the ST. Peters Square in Rome.[33] Holy Father also beatified the bishop Vasiľ Hopkp on 14th September 2003 in Bratislava in Slovakia.[34] The relics of blessed martyr Pavol Peter Gojdič, OSMB and martyr Vasiľ Hopko are in the Chapels of Cathedral St. John Baptist in Prešov.

---

[29] HRIC, J. – ŠTURÁK, P.: *Prešovské biskupstvo.* Prešov: DINO 1998, s. 120–121.

[30] VASIĽ, C.: *Gréckokatolíci – Dejiny – Osudy – Osobnosti.* Košice: Byzant 2000, s. 142.

[31] *Nový biskup v Prešove.* In: Obežník Gréckokatolíckeho biskupstva Prešov, č. 5, december 2002, s. 2.

[32] *Nový biskup v Prešove.* In: Obežník Gréckokatolíckeho biskupstva Prešov, č. 5, december 2002, s. 2.

[33] *Historická beatifikácia biskupa kyr Pavla Petra Gojdiča a o. Metoda Dominika Trčku.* In: Slovo-časopis gréckokatolíckej cirkvi, R. 33, číslo 25–26, Prešov: december 2001, s. 12.

[34] DANCÁK, F.: *Aby všetci boli jedno*. Prešov: Petra, no., 2007. s. 99.

Omul și problema libertății

Cătălina TĂNĂSESCU

„Chipul măririi Tale celei negrăite sunt,
deși port rănile păcatului”
Stih din slujba înmormântării

Abstract: ***Man and Freedom.*** The image of God implies not only the likeness and participation to Creator's freedom, but also to the splendour of His knowledge. Humans take part in the divine freedom insofar as it is enlightened by the ray of divine knowledge. There is no truth that is not participation in eternal life. The ultimate resemblance to the image of the Lord lies in the love that echoes and vibrates in this knowledge. Humans attain the essence of his freedom when making moral decisions. The essence of freedom is attained by humans when they feel *stimulated* by value.

Key words: God, Christ, humans, humanity, freedom, knowledge, morals.
Cuvinte cheie: Dumnezeu, Cristos, oameni, umanitate, libertate, cunoștință, principii.

În ultima zi a creației, Dumnezeu a spus: „Să facem om –*'adam* – după chipul Nostru, după asemănarea Noastră” (Geneza 1:26). Astfel, El Și-a finalizat lucrarea cu o „atingere personală”. Dumnezeu a făcut omul din țărână și i-a dăruit viață suflând peste el din suflarea Lui (Geneza 2:7). Astfel, omul este unic între toate ființele create de Dumnezeu, fiind format atât din parte materială (trup), cât și din parte imaterială (suflet/spirit). Chipul lui Dumnezeu face referire la partea imaterială din oameni. A fi făcuți după „chipul” sau „asemănarea” lui Dumnezeu înseamnă, spus în termeni simpli, că noi am fost făcuți să Îi semănăm lui Dumnezeu. Adam nu a semănat cu Dumnezeu în sensul că Dumnezeu ar fi avut trup. Scriptura spune că „Dumnezeu este spirit” (Ioan 4:24) și astfel El există fără a avea trup. Trupul lui Adam a oglindit viața lui Dumnezeu, în sensul că era nemuritor. De fapt, Cartea psalmilor admite că omul a fost creat micșorat *cu puțin* față de îngeri (Psalmul VIII, 5), fiind o ființă liberă din punct de vedere spiritual.

Sfântul Vasile cel Mare a spus că „sufletul lui Adam era liber de orice constrângere și primise de la Creator o adevărată libertate pentru că a fost creat după chipul lui Dumnezeu”, sfântul Ciril din Alexandria continua spunând că „omul, la originea

creației primise controlul propriilor dorințe putând în mod liber să urmeze înclinațiile pe care le simțea, pentru că divinitatea, a cărei imagini este, este liberă”.[1]

Fiul lui Dumnezeu întrupat, Isus învață poporul prin pilde, dar și prin exemple concrete extrase din contextul de viață al ascultătorilor. Unul dintre episoadele mele preferate este cel al ispitirii lui Isus din Evanghelia lui Luca, capitolul 20, *dinarul cezarului*, în care Mântuitorul prin simplitatea și elocvența discursului evidențiază, de fapt, menirea noastră. Suntem cu toții rostiți să redevenim chipuri ale lui Dumnezeu, prezențe vii și actuale ale divinității pentru timpurile noastre, secolul XXI. Din această pildă (Lc. XX, 20–26) învățăm că sunt gesturi, cuvinte, fapte ce I se cuvin lui Dumnezeu. Întrebarea asupra căreia se oprește acest articol este ce Îi datorăm și mai cu seamă cât Îi datorăm lui Dumnezeu și, nu în ultimă instanță, ne propunem să observăm pe tot parcursul studiului ceea ce înseamnă omul, imagine sau chip aparținând lui Dumnezeu.

Creat după chipul lui Dumnezeu (Gen I, 26), indică rațiunea și liberul arbitru.[2] Omul exprimă adevărul relației sale cu Creatorul, ce l-a chemat pe om *din neființă* la viața cu El. Creatura cunoaște „cât de minunat este numele Domnului în tot pământul” (Ps. VIII, 2). Chiar după pierderea asemănării cu Dumnezeu din pricina păcatului, omul rămâne chip al Domnului probând mereu dorul după cel care îl cheamă la existență.[3] În doar câteva cuvinte, am redat sensul chipului, imaginii divine a omului. Această imagine este legată de *vocația* creaturii de a-L căuta pe Cel care l-a propus. Vom încerca să vedem în ce manieră omul exprimă în trăiri această chemare în contemporaneitate. Pentru om nu există alt moment al mântuirii decât cel prezent, adică *azi*, mai bine zis *acum* care se transformă într-un imperativ behaviorist, moral-comportamentist. După ce omul Îl descoperă pe Domnul, perfecționându-și cunoașterea sa cu privire la divinitate, reflectă această atitudine în etica sa.

Imaginea lui Dumnezeu implică nu doar asemănarea și participarea la libertatea Creatorului, dar și la splendoarea cunoașterii Sale.[4] Omul participă la libertatea divină în măsura în care e luminat de *raza* cunoașterii dumnezeiești. Nu există niciun adevăr care să nu fie participare la viața eternă. Suprema asemănare cu chipul Domnului constă în iubirea care răsună și vibrează în această cunoaștere. Omul atinge esența libertății sale atunci când ia decizii morale, își exercită libertatea voinței, iar aceasta nu se compară – moralmente liberă și responsabilă – decât dacă e în conexiune cu

[1] Yannis Spiteris, *La vita cristiana esperienza di libertà*, Bologna, Ed. Dehoniane, 1994, p. 68
[2] *** *Din învățătura sfinților părinți*, București, Ed. Bizantină, 2003, p. 151
[3] *** *Catehismul Bisericii Catolice*, București, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București , 1993, p. 533
[4] Bernhard Häring, *La legge di* Cristo*, tratto di teologia morale*, libro primo, Brescia, Morcelliana, 1961, p. 165

cunoașterea valorilor, cu *intenția* și cu *cunoașterea*. Esența libertății este ajunsă de către om atunci când se simte *stimulat* de către o valoare. Libertatea nu se exercită în *necesități* (imediate), ci în *trebuințe* sau exigențe. Libertatea înseamnă capacitatea de a face bine sub influența *harului*, iar forța binelui își are sorgintea în asemănarea cu chipul lui Dumnezeu.

Libertatea omului, „semn privilegiat al chipului lui Dumnezeu”[5]

Dacă *asemănarea* – ομοίωσις – este starea de desăvârșire la care e chemat să ajungă omul, stare pierdută prin păcat, atunci *chipul* – εικών – sau imaginea este reflexul libertății omului și al comuniunii creatului cu Creatorul. Părinții Bisericii vorbesc mai degrabă de o *desfigurare* a chipului prin păcat, nu de o pierdere a acestuia. Prin greșeala adamică s-a introdus dezordinea în lume.[6] Libertatea omului s-a alterat.

Sfântul Atanasie reia afirmația Sfântului Irineu și formulează regula de aur a Sfintei Tradiții: „Dumnezeu se face om, pentru ca omul sa devină Dumnezeu”. El insistă asupra caracterului ontologic al participării la Dumnezeu prin intermediul *chipului*. Chipul este constitutiv în așa măsură încât cuvântul *creație* înseamnă *participare.* Omul este creat ca o ființă ce participă la *iluminarea minții*, conferindu-i-se facultatea înnăscută a teognoziei. La fel, Sfântul Vasile cel Mare spune: „noi avem chiar prin natură dorința fierbinte după bine... toate aspiră la Dumnezeu”. Vorbind de insuflarea dumnezeiască, sfântul Grigore de Nazianz subliniază carisma inițială care dă strălucirea chipului.

Libertatea lui Dumnezeu nu este o proprietate a naturii sale, ci este propria Sa esență.[7] Creând omul, Dumnezeu l-a făcut *conatural* Lui. Sfinții Părinți disting între libertatea *structurală*, pe care o numesc *eleuteria* și libertatea *funcțională*, numită *proairesis*. Prima vorbește despre om ca atare, omul ca „imagine a lui Dumnezeu”, structura ontologică însăși a omului, iar a doua este libertatea în acțiune exprimând „asemănarea cu Dumnezeu”.

Libertatea lui Dumnezeu înseamnă că El este independent de creaturile și de creația Lui. Când Isaia i-a întrebat pe oameni cine L-a îndrumat pe Domnul sau cine L-a învățat ceva, a așteptat răspunsul *nimeni*, căci Dumnezeu este liber, adică independent de creaturile Lui (Isaia XL, 13–14). Este Dumnezeu constrâns în vreun fel dacă este liber? El este constrâns de propria natură, dar constatăm că între constrângere și perfecțiune există contradicție. În perfecțiune nu sunt constrângeri.[8]

---

[5] GS 17
[6] *** *Lexicon filocalic*, București, Ed. Cavallioti, 2005, pp. 256–259
[7] Yannis Spiteris, *op. cit.*, p. 69
[8] Isidor Mărtincă, *Scheme de teologie fundamentală,* București, Ed. Gramar, 2001, pp. 115–116

Imaginea lui Dumnezeu se referă la abilitățile intelectuale și raționale care nu se află la animale, capacitatea de a gândi, a raționa, de a lua decizii morale. Acestea au fost corupte din pricina păcatului, dar omul încă mai are potențialul moral. Legat de teza omului, chip al lui Dumnezeu, s-au lansat o serie de teorii dintre care prezentăm următoarele patru. Toma de Aquino a localizat imaginea lui Dumnezeu în abilitatea de a gândi și raționa, să folosească limba și să *creeze* arta, Leonard Verduin zice că imaginea constă în dominarea noastră asupra animalelor și a plantelor care continuă în ciuda stării noastre păcătoase. O interpretare general acceptată a imaginii este că acesta înseamnă abilitatea noastră de a lua decizii morale și care implică autoconștientizare și autoconștiință. Emil Brunner vorbește despre *chip* în calitatea lui de relație cu Dumnezeu, reflectată în tendința oricărei *societăți* de a-L adora pe Creator.

Dumnezeu, în libertatea Sa, ne-a creat. Ne-a adus la viață tocmai din pricina libertății iubirii sale. Acesta este elementul cheie ce ne asigură în două direcții, unul este statutul de fii ai Creatorului, iar celălalt este accesul la cunoașterea Domnului. Sfântul Simeon Noul Teolog spune despre cunoștință că aceasta sporește pe măsură ce fiecare se schimbă intrând în legătură cu harul îndumnezeitor. Într-o persoană desăvârșită nu mai rămâne loc de *inconștient*, totul va fi pătruns de lumina dumnezeiască. Ceea ce vrea să spună sfântul Simeon e faptul că dorința noastră de a-L cunoaște pe Dumnezeu nu poate fi întregită fără aportul harului divin asigurat de sacramente.

Concretețea gândirii ebraice a dat chipului – *telem* – un sens puternic. Interdicția legiferată de a face chipuri cioplite se explică prin dinamismul și realismul chipului. La fel cu numele, chipul face loc prezenței celui pe care-l reprezintă. *Chipul* este întreg, sfânt prin excelență, el nu poate suferi nicio alterare. Dar îl putem reduce la tăcere sau îl putem face ineficace prin modificarea condițiilor ontologice. Chipul, bază obiectivă, nu se poate manifesta decât în asemănarea subiectivă; căderea în păcat a făcut asemănarea radical inaccesibilă puterilor naturale omenești. Fără a fi pervertit, chipul a devenit ineficient. Sfântul Grigore Palama lămurește tradiția spunând că „în ființa noastră după chip, omul este superior îngerilor, dar în asemănare le este inferior, fiind nestatornic; după cădere, am aruncat asemănarea, dar calitatea de ființă creată după chip nu ne-am pierdut-o".

Pentru a-și recupera chipul, omul trebuie să își elibereze iubirea. Iar acest act este unul care se face prin apelarea la har și deschiderea față de Dumnezeu. Învățând din pilda fiului isipitor, omul trebuie să iubească necondiționat. Necesitățile imediate care aparent constrâng, nu fac decât să ne permită să-L cunoaștem pe Dumnezeu din prisma experiențelor imediate, la îndemână.

A fi un fiu al lui Dumnezeu incumbă a înțelege ce înseamnă, în limbaj augustinian, liberul arbitru și libertatea. Primul vizează puterea alegerii, esențială creaturii

spirituale, iar ultimul vizează o problemă a sensului, a simțului și vizează puterea de autorealizare. Liberul arbitru este un mijloc al libertății, puterea de a alege este în serviciul puterii de a se împlini ca om. Libertatea ca *alegere* este de asemenea una dintre trăsăturile specifice ale filosofiei moderne existențialiste.[9] Adrian Gorun face un studiu cronologic asupra liberului arbitru, observând în final că acesta ar putea fi baza liberalismului clasic.[10]

Actul libertății este unul al *spiritului întreg*, astfel că a fi liber înseamnă a întreprinde o *judecată voluntară* și o *voință judecată*, după cum spune Sfântul Toma de Aquino. La fel ca Sfântul Antonie cel Mare, Jean Mouroux pune libertatea exclusiv sub semnul *alegerii*.[11] Într-un context actualizat, Marius Marcu zice că nu poți fi obligat să faci rău, poți doar să fii silit.[12] Rupnik consideră că este o dimensiune a iubirii.[13] Părintele Rupnik definește libertarea ca viață veșnică a iubirii, întrucât face să existe iubirea în ciuda iubirii negate. În schimb, la Sfântul Ioan Damaschin libertatea decurge din exercitarea rațiunii.[14] Vizavi de liberul arbitru, Ioan Damaschinul se întreabă dacă este ceva în puterea noastră, iar, dacă avem ceva în puterea noastră, în ce măsură stăpânim acel ceva și motivul pentru care Dumnezeu, creându-ne, ne-a făcut liberi. Omul este responsabil de actele sale având puterea de a alege, el este principiul acțiunilor sale. Voința noastră ne *eliberează* libertatea. În puterea noastră sunt actele sufletești asupra cărora întreprindem o deliberare. Sfântul Iustin fundamentează rațiunea pe Dumnezeu, adică pe raportul cu divinitatea. Adevărul și rațiunea conferă omului o demnitate care fac din el o ființă aparte și care-i dau o misiune specială, iar acestea impun eternitatea omului întreg. Iustin opune libertatea destinului. El spune că omul nu acționează sau suferă prin destin pentru că omul a fost înzestrat cu liberul arbitru. Iustin critică teoria destinului accentuând valoarea răspunderii. Omul nu ar fi vrednic de răsplată dacă nu ar putea alege liber între bine și rău.[15] Libertatea face posibile virtutea și perceperea diferenței dintre viciu și virtute.

Sfântul Grigore, episcopul nyssen, afirmă că, în calitate de ființă liberă, omul este egal cu Dumnezeu. Aici, libertatea este o stare ontică la care participă mai multe virtuți: nepătimirea –απαθεία – sau pacea care este mama inegalabilă a tuturor bunurilor cum spune Sfântul Ioan Gură-de-Aur, libertatea de gândire și de cuvânt, libertatea de a alege și cea ontologică. Libertatea la Sfântul Grigore este manifestarea aşa-

---

9 Ernest Stere, *Doctrine și curente în filozofia franceză contemporană*, Iași, Ed. Junimea, 1975, p. 63
10 Adrian Gorun, *Libertatea, concept și realitate*, Cluj-Napoca, Ed. Argonaut, 2002, pp. 43–50
11 Jean Mouroux, *Sens chrétien de l'homme*, Paris, Aubier, 1953, p. 132
12 Marius Nicolae Marcu, *Premise ale mântuirii*, Cluj-Napoca, Ed. Miracolul Cuvântului, 1996, p. 95
13 Marko Ivan Rupnik, *Cuvinte despre om*, vol. I, Sibiu, Ed. Deisis, 1997, p. 92
14 *** *Din învățătura...*, p. 163
15 Ioan-Gheorghe Rotaru, *Aspecte antropologice în gândirea patristică și a primelor secole creștine*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2005, pp. 93–113

numitei παρρησία adică a frumuseții arhetipale, a chipului lui Dumnezeu; omul se bucură de Dumnezeu trăind cu El față către față.[16] *Paresia* este dată de starea de siguranță care vine din încrederea în Cel în care te încrezi, cf. I Ioan II, 28 și I Ioan III, 21, dar și libertatea de a se desfăta, în intimitatea iubirii, de bunurile altuia, deschiderea ce caracterizează legătura filială cu Tatăl. Scopurile libertății de acțiune a omului sunt precizate în actul creației. Acestea sunt participarea la Dumnezeu și afirmarea demnității împărătești a chipului. Prin libertate, omul dispune de propria-i persoană pentru ca virtutea să-i aparțină și ca participarea la Dumnezeu să fie considerată rezultat al activității lui. Libertatea de a alege își recapătă strălucirea funcționalității ei, calitatea de virtute, în măsura în care va face ca libertatea ontologică a naturii umane să-și recapete starea dintâi, prin acte de continuă eliberare, de detașare de rău și apropiere de Dumnezeu.

Sfântul Atanasie cel Mare definește chipul lui Dumnezeu atribuit omului în termenii implicării nemuririi creatului. Alături de nemurire, omul a primit și capacitatea de cunoaștere, adică o parte din capacitățile Logosului. Omul rămâne nemuritor atât timp cât este însetat de cunoaștere, în conștiința legăturii cu Dumnezeu cel infinit.[17] Cunoașterea lui Dumnezeu ca realitate mereu nouă este înțelegerea Lui ca realitate personală, iar această percepere este o relație iubitoare. Numai iubind pe Dumnezeu și numai conștient fiind că e iubit de Dumnezeu, omul înaintează într-o viață de care nu se satură niciodată. *Infinitatea* omului soarbe bogăția infinității Creatorului.

În spirit palamist, prof. Popian vorbește despre libertate așezând-o alături de *nimic-vid*, ca mediu al creației, spațiul de libertate, cum spune Berdiaev. Ca rod al nimicului originar, libertatea este singura grație necreată, dăruită oamenilor de către Dumnezeu. Dacă omul înțelege această realitate va putea sta față-în-față cu Domnul. *Nimicul* ca *antiexistență*, creat sau necreat, își trage existența din voința și capacitatea lui Dumnezeu de a-i lăsa un loc, de a emana o Absență totală unde să apară creația. Abisul există datorită lui Dumnezeu care este transcendent față de orice creatură.[18] Neantul-vidul ontologic generat și permis de Creator este spațiul propice existenței libertății în starea neexperimentală, *inutilă* omului. Libertatea experimentată face ca neantul să dispară. Întâmpinând libertatea, creația dislocă nimicul, redefinindu-l, oferind în schimb spațiu pentru purgatoriu sau pentru iad.

Omul este la mâna *sfatului lui*, cf. Sir. XV, 14. Orientată spre Dumnezeu și făcând binele, ființa rațională devine mereu mai liberă. Omul este capabil de libertate pentru că este inteligent, deci capabil să distingă între bine și rău, să descopere mijloacele

[16] Sf. Grigore de Nyssa, *Oratio catehetica magna*, VI, 45, 39B
[17] Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. I, București, Ed. Cristal, 1995, pp. 13–14
[18] C. Dragu-Popian-Linus, *Pagini de exil răsfirate și oprite*, Oradea, Ed. Logos '94, 1995, pp. 55–63

și scopurile sale precum și să decidă asupra vieții sale. Cauza libertății este voința, nu este suficient verbul *a ști*, sunt la fel de importante *a putea* și *a vrea*.[19] Persoana se manifestă prin voință. Fiecare act confirmă și concretizează relația în care voința se revelează ca proprietate a persoanei, iar persoana ca realitate care, prin dinamismul său, e constituită din voința însăși. Această relație Sfântul Părinte papa Ioan Paul II o numește autodeterminare.[20]

Pentru chip, omul are nevoie să aibă mereu în fața sa Originalul. Odată cu păcatul, a fost instaurată falsa creație. Nu omul este creatorul, ci Dumnezeu. El prelungește creația sau cel care re-creează întrucât prototipul există. *Golirea* și *goliciunea* pe care le aduce păcatul sunt rezultat al libertății eronat asumate. Îndreptarea, umplerea golului, refacerea *kenozei* ontologice aduce pe Cristos, prin El adevărata libertate se reinstaurează în lume, iar omul poate să-l aleagă.

Libertatea trebuie folosită pentru ca omul să poată să ajungă la fericirea veșnică. Libertatea este un apel la convertire pentru că nu cunoaștem nici ziua și nici ora sosirii Domnului.[21] Dumnezeu nu predestinează pentru iad, ci dimpotrivă vrea „ca nimeni să nu fie osândit, ci toți să vină la pocăință”, cf. II Pt. III, 9.

Problematici actuale legate de libertate

Fisura ce îl deschide pe om spre infinit se numește libertate, fără ea omul ar fi privat de însăși transcendența sa.[22] Sfântul părinte papa Ioan Paul II vorbește despre libertate legând-o de cunoaștere. Libertatea se deschide realului și adevărului. A denega libertatea înseamnă abjurarea moralei înseși. Este adevărat că libertatea se alege, ea nu se impune. A trăi cu Cristos înseamnă a fi în comuniune cu Dumnezeu, a re-putea privi Creatorul în ochi. Unitatea ce se stabilește prin Cristos este azi amenințată de un factor uman prevăzut de Soloviov, *atomizarea civilizației*, căreia Sfântul părinte papa Ioan Paul II îi răspundea prin sugestia că *acesta* este momentul să ne unim eforturile pentru a-L revela și releva pe Cristos. Fragmentarea adevărului, dificultatea de a ne exprima apodictic în vreun domeniu al științei, întrucât acesta se află parțial în fiecare din diferitele domenii ale diferitelor științe, face dificilă diagnosticarea și profilaxia schizofreniei psiho-socio-spirituale a omului modern. *Imaginea lui Dumnezeu* suferă de lipsă de imagine.

---

[19] André Frossard, *Nu vă temeți,* Cluj-Napoca, Ed. Viața creștină, 1994, p. 93
[20] Tadeusz Rostworowski SJ, *Din gândirea filosofică a papei Ioan Paul al II-lea*, Iași, Ed. Ars Longa, 1994, p. 78
[21] LG 48
[22] André Frossard, *op. cit.*, p. 90

Sursa originară a dezbaterilor filosofice în jurul problemei libertății este *sentimentul de libertate* care acompaniază orice act voluntar. Filosofia a propus mai multe teze legate de libertate. Astfel, libertatea ca „dat imediat al conștiinței" și abandonare pasivă față de impulsurile eului; neutralizarea acestei abandonări pasive prin dobândirea independenței față de mobiluri; depășirea acestei *indiferențe* care închide orizontul valorilor prin disponibilitățile omului de a da curs acțiunii voluntare pentru a influența deliberat desfășurarea evenimentelor; înlocuirea orgoliului unei libertăți *în sine*, absolute, prin libertatea interioară de alegere în situațiile concrete; trecerea de la libertatea subiectivă, internă la realizarea ei obiectivă, orientată spre stăpânirea *necesității* și promovarea axiologică. Limbajul filosofic a definit libertatea în mai multe sensuri, astfel că ea devine: libertate-spontaneitate sau capriciu a lui Bergson, libertate-indiferență de la Duns Scott sau libertate-liber arbitru de la Schopenhauer la Spinoza sau Hegel.[23] În studiul prezent, nu ne oprim asupra gândirii filosofice în sens restrâns, ci ne păstrăm cursul teosofic. De altfel, Berdeaev vorbește despre incompatibilitatea așteptării de a elabora un discurs despre om în calitate de chip al lui Dumnezeu și noțiunile pe care filosofia noțională le are la îndemână. *Teo-andria* este o contradicție pentru gândirea care nu recunoaște decât monismul sau dualismul. Doar filosofia teologică poate raționaliza un discurs despre omul-chip divin.

Pe bună dreptate, omul apreciază și caută cu pasiune libertatea pentru a se călăuzi în viața personală și socială asumându-și responsabilitatea. Libertatea permite omului să schimbe favorabil lucrurile și-i permite să-și determine creșterea personală; omul se procreează pe sine și construiește ordinea socială.[24]

Sfântul Grigore de Nyssa vorbea despre om în termeni care azi parcă nu mai rezonează cum făceau odată. El spunea că omul cunoaște universul nu în desfășurarea lui, ci din punct de vedere al calităților și posibilităților sale. Omul îl cunoaște *din interior* și lucrarea lui se împlinește în univers în măsura în care acesta este pătruns de prezența puterii omului în toate structurile sale. Omul depășește universul prin calitățile sale spirituale, iar universul este prezent în toate lucrările sale; omul face parte din univers și universul face parte din viața sa.[25] Oare de ce actualmente nu mai auzim un astfel de discurs, o fi de vină Edward Young, s-or fi ars toate cărțile, sau pur și simplu suntem niște *dezrădăcinați* din perspectivă teologico-culturală? Probabil omul, pentru a se recunoaște în calitate de chip, imagine a lui Dumnezeu, trebuie să privească în spate fără a face un *marche arrière* socio-cultural. Dorul său de cer, acel *hommo religiosus* nu este un mit, ci o realitate. Întreaga ființă umană

[23] Ludwig Grünberg, *Opțiuni filosofice contemporane*, București, Ed. Politică, 1981, pp. 118–124
[24] Isidor Mărtincă, *Doctrina socială a Bisericii*, București, Ed. Universității din București, 2006, p. 85
[25] Vasile Răducă, *Antropologia Sfântului Grigore de Nyssa*, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al BOR, 1996, p. 107

este *modelată* „după chipul lui Dumnezeu". Chipul determină structura ierarhică a omului, cu viața sufletească în centru. Tocmai această întâietate ontologică a vieții spirituale este cea care conditionează aspirația profundă după ceea ce este supranatural. Ca facultăți ale sufletului omenesc, cunoașterea, libertatea, iubirea sau creația reflectă chipul și toate sunt centrate pe realitatea sufletească a cărei însușire este aceea de a se autodepăși ca să se lanseze în adâncul dumnezeiesc și să-și potolească acolo dorul său.

Marx zicea că „până acum filosofii nu au făcut decât să interpreteze lumea, acum este momentul să o schimbăm". Când modernismul vorbește despre libertate, are în vedere transcendența omului, e vorba, cum spune Heidegger sau Sartre „ek-sistența ek-statică orizontală". Prin aceasta, omul se auto-depășește chiar în limitele lumii actuale. Libertatea omului este la originea acestei lumi. Din pricina trecutului său, omul poate să se auto-determine și să depășească fără încetare determinările sale. Pentru un credincios și pentru un teist, depășirea naturii prin libertate umană e posibilă doar pentru că libertatea este fondată pe o trans-ascendență fundamentală, transcendența verticală în raport cu Dumnezeu.[26] Libertatea *modernă* este orientată spre subiectivitatea absolută, Dumnezeu.

Dumnezeu există *în profunzime* și *în înălțime*, El este fundamentul existenței noastre. Transcendența absolută a lui Dumnezeu este afirmată prin caracterul existenței noastre, de transcendența noastră în această lume. Contingența existenței noastre este sursa cunoașterii lui Dumnezeu întrucât noi venim de la El. Actul creator *ne aruncă* în lume, un mediu desacralizat, dar necesar pentru ca omul să poată recunoaște nevoia sa de *metafizică*, de transcendență. Omul este creat să trăiască în raport cu ceilalți, el nu poate să *crească* decât în măsura în care trăiește această vocație. Omul trăiește cu adevărat când se dăruiește altora. Existența naturală a omului devine o condiție teologală, cum zice pr. Nicolae Steinhardt. Azi Dumnezeu a devenit un necunoscut, un greu identificabil. Cum declara Nietzsche, a *murit* atât Dumnezeul creștin, cât și cel al legii naturale.

Se pare că azi se pune acut problema sensului vieții, într-o lume *sine Deo*, libertatea însăși a omului se vede amenințată. Atât timp cât există credință în divinitate, răspunsul la întrebarea privind sensul vieții este subînțeles.[27] Dacă ar fi să stabilim valorile, să observăm unde se află chipul lui Dumnezeu, din prismă pur culturală, determinat istoric, riscăm să ajungem la criză. Deși s-ar spune că omul trăiește cultural, ar fi bine să-l avem în vedere pe Spengler și evocarea sa despre *sistemul ptolemeic al istoriei*. De aceea considerăm că e mai ferice să fii teologul omnitemporalității gândind

---

[26] E. Schillebeecks, *Dieu et l'homme*, Bruxelles, Ed. du Cep, 1965, pp. 145–146

[27] Nicolae Râmbu, *Tirania valorilor, studii de filosofie a culturii și axiologice*, București, Ed. Didactică și pedagogică, 2006, p. 351

copernician, nu ne suntem nouă centru, ci Dumnezeu este centrul în jurul căruia gravităm, sursa vieții noastre, sensul dimensunilor noastre, interioară și exterioară.

Lumea nu este Dumnezeu[28], lucru evident pentru orice om, credincios sau ateu. Pentru ca omul să-L descopere, trebuie să creadă, să se umple de El. Lumea încă nu e deschisă și aici trebuie să lucreze credinciosul. Apologetica creștină trebuie să fie prudentă și ne-exclusivistă. E clar, spune Hans Urs von Balthasar, că nu ne putem folosi de Biblie pentru a explica științele naturale. Revelația biblică nu ne-a fost dată pentru acest scop. La rândul ei, știința naturală, cu provizoratul descoperirilor cunoașterii, poate să nu postuleze a-L fi *atins* pe Dumnezeu. El trăiește în lume prin lume, dar se revelează într-o manieră proprie quasi-nerecognoscilibă. Dimensiunea *misterioasă* a existenței a dispărut odată cu *plecarea* lui Dumnezeu. Omul descoperit este gol și prizonier; devalorizându-se, libertatea lui a devenit labilă. În numele iubirii, *sacramentul fraternității*, libertatea trebuie reacordată, dimensiunea de mister a divinității trebuie re-recunoscută. Probabil aceasta este sensul *metanoiei*, schimbarea sufletului omului este de fapt reintegrarea în dimensiunea misterioasă a vieții sale. Dacă uneori cursul istoriei pare ireversibil, viziunea creștină trebuie să depășească optica laicizată, spoliată de beatitudinea libertății.

Libertatea nu își are punctul de plecare absolut și necondiționat în sine însăși, ci în existența în care se găsește și care reprezintă pentru sine, în același timp, o limită și o posibilitate. Libertatea fondată pe legea naturală, a lui Dumnezeu, este singura care face oamenii responsabili în gradul de justificare morală publică.[29] Libertatea, ca dar al lui Dumnezeu, înseamnă recunoașterea planurilor Creatorului cu omul, să se autodetermine în mod activ rămânînd în comuniune cu El.[30] Rupnik vorbește despre eliberarea de falsa imagine, de falsul chip, de păcat. În vederea obținerii libertății, omul trebuie să abandoneze tara *cosmetică* sufletească a păcatului în favoarea recâștigării relației cu Creatorul. Această stare se recâștigă dacă omul este gata să traverseze, după model cristic, Paștile. Cu forța misterului Său pascal, Cristos eliberează omul de iubirea dezordonată de sine însuși. El revelă că libertatea se realizează prin dăruirea de sine. Odată cu jertfa Sa pe cruce, Isus reintroduce pe fiecare om în comuniunea cu Dumnezeu și cu semenii săi.

Cristos, *poarta cea strâmtă*

Rolul *medicului* Cristos, ca și al lui YHWH, după cum observă Origene, este să elibereze. *Forma* ce dă sens lumii este întruparea Fiului, a Logosului. *Chipul* Chipului,

[28] Hans Urs von Balthasar, *Dieu et l'homme aujourd'hui*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, p. 189
[29] Isidor Mărtincă, *op. cit.*, pp. 87–90
[30] Ramón García de Haro, *Legge, coscienza e libertà*, Milano, Ed. Ares, 1990, p. 79

Critos s-a făcut om, „a pătimit și s-a îngropat și a înviat a treia zi după Scripturi", după cum mărturisim prin Credo, Isus s-a întrupat pentru ca noi să ne mântuim. De aceea, libertatea omului depinde de cea a lui Cristos, astfel că El este scopul ultim.

Omul are o structură cristoformă, de aceea doar Cristos ne poate ajuta să înțelegem ceea ce este omul. Din acest motiv, sfântul Vasile cel Mare numea sărbătoarea Crăciunului *ziua de naștere a umanității*. Prin *sosirea* lui Cristos, omul se reîntoarce la acel *arché*, la omul original, la figura adamică a ființei umane și care coincide cu omul *telos*, escatologic.

Cu moartea Sa, Cristos expiază efectele păcatului, distruge în carnea Sa consecințele sclaviei noastre. Isus s-a născut pentru a trăi o viață fără umbre, fără limite pentru a-i comunica și omului o astfel de viață. Eliberându-ne de păcat, Cristos ne salvează și de frica judecății finale. Atingerea libertății supreme, înseamnă participarea la suferințele lui Cristos. Învierea este întâi de toate eliberarea de păcat, recâștigarea pentru totdeauna a libertății prin eliberarea de păcat și de sclavia morții.[31]

Libertatea omului nu este un drept; ea este o datorie, o vocație, o realizare a ideii de Dumnezeu în om, un răspuns la chemarea lui Dumnezeu. Omul trebuie să fie liber, el nu poate fi sclav, trebuie să fie om. Omul este unul și multiplu, misterul lui Cristos însuși, care scapă oricărui raționament, este misterul uniunii paradoxale a lui unu cu multiplul. Cristos reprezintă umanitatea întreagă. El este omul universal în timp și spațiu. Misterul Său proiectează o lumină asupra misterului omului. Adevăratul mit al omului este cel rezultat din ipostazierea lui. Întâlnirea dintre Dumnezeu și om are loc dacă perspectiva este cea antropomorfică. Pe Creator nu îl cunoaștem decât ipostaziindu-L ca persoană.[32]

Dumnezeu a creat potențe, ele se actualizează prin exercițiul libertății. Omul a interpretat greșit libertatea ca independență. Minciuna satanei țintea să-l persuadeze pe om să creadă că este independent de Dumnezeu, că este *liber*, or cei care credem răspundem invitației lui Cristos de a ne însuși jugul Său *dulce* fiind de acord cu Petru care spune: „trăiți liberi, ca robi ai lui Dumnezeu" (I Pt. II, 16). Eliberarea nu a venit prin Dumnezeu monarh, ci prin Dumnezeu suferind, sacrificat, crucificat.

De la cădere, deciziile și comportamentul omului decurg din constrângeri cu caracter interior, și nu exterior. Dar, pentru că natura lui este păcătoasă, deciziile și actele lui sunt păcătoase, conform Iacov, I, 14–15. chiar și faptele noastre sunt "veșmânt întinat", cf. Is. LXIV, 5; un pom rău să facă roade bune, cf. Mt. VII, 18. Sfântul Pavel zicea că "știu că nu locuiește nimic bun în trupul meu. Căci a voi se află în mine, dar a face binele nu aflu. Căci nu fac binele pe care îl voiesc, ci răul

[31] Yannis Spiteris, *op.cit.*, pp. 149–193
[32] Nikolai Berdeaev, *Despre sclavia și libertatea omului*, Oradea, Ed. Antaios, 2000, pp. 50–51

pe care nu-l voiesc.” Rm. VII, 18–19. Doar Cristos ne poate elibera, cf. Gal. V, 1 și In. VIII, 16.

Isus Cristos este imaginea perfectă a lui Dumnezeu. Noi suntem re-creați după imaginea lui Dumnezeu în funcție de cât este de prezent Cristos în viața noastră. Schimbarea are loc mai întâi la nivel moral, adică în relațiile noastre cu ceilalți oameni și cu Dumnezeu.

După păcat, oamenii sunt corupți moral. Nu mai au *moralitatea* deși sunt în continuare imaginea lui Dumnezeu, cf. Gen. IX, 6; Iac. III, 9. Acest *defect* trebuie reparat pentru că mai au potențialul să o facă. Isus este imaginea perfectă a lui Dumnezeu, cf. II Cor. IV, 4; Col. I, 15; Evr. I, 3, iar creștinii trebuie să se conformeze lui Cristos, cf. II Cor. III, 18; Gal. IV, 19; Efs. IV, 13; Col. III, 10. Geoffrey Bromiley notează că „în Cristos se *însumează* tot ce trebuie să însemne umanitatea, El este o reprezentare perfectă a lui Dumnezeu pentru om.” El este exemplul nostru perfect. El se *formează* în noi, pe măsură ce noi ne conformăm imaginii Lui. Dacă acum, pe pământ, împărtășim această stare, vom avea fericire în viața ce vine, cf. Rom. VIII, 29–30; I Cor. XV, 49; I In. III, 2.

Felul în care ne conformăm imaginii lui Cristos este unul legat de moralitatea gândurilor noastre deși El nu s-a adresat rațiunii noastre. Deși a avut grijă de nevoile trupești ale oamenilor, El nu a spus că sănătatea sau întregimea trupească ar avea vreun merit pentru intrarea în viața veșnică. În plus, El a vorbit mai degrabă de supunere decât despre dominare asupra animalelor sau a lucrurilor. Cunoașterea este importantă, cf. Rom X, 2; Efs. IV, 13, dar nu tot ce știm este necesar pentru mântuire. Isus a spus că trebuie să știm și să înțelegem Scripturile, să observăm ce este important și în funcție de acestea să luăm decizii ce ne influențează comportamentul, ex. Mat. XXIII, 23. Trebuie să discernem între comportamentul bun și cel rău, Evr. V, 14. Centrul reflecțiilor lui Isus a fost morala ce implica relațiile, deci libertatea omului și felul în care și-o gestionează. Privind trinitatea lui Dumnezeu și observând că oamenii sunt bărbați și femei, Karl Barth susține că *relaționarea* este imaginea divină.

Omul eliberat ontologic este gata prin Botez să cunoască *omul* și pe Dumnezeu, relaționându-se, să moară și să învie pentru a se bucura în veci de chipul lui Cristos.

Cultura creștină și păgână în Antichitate

Marius ȚEPELEA*

Abstract: ***Christian and Pagan Culture during Antiquity.*** The first Christians did not allow that the study of Christian Scriptures to be opened to the Pagans. Therefore, pagans like Celsus, Porphyry or Emperor Julian know about Christianity only trough some Christian writings. The first Christian writers, known as Apologists, were aware that a good education to young Christians has to be made not only in the Church, through Scriptures, but also in the period of Catechumenate, through the intercession of other Christian writings. The religious education of the young Christian in Antiquity was made through Catechumenate and pious studying in the proximity of great personalities like Ignatius of Antioch, Justin the Martyr, Teofilus of Antioch.

Key words: Christians, pagans, Christians'works, education, Catechumenate, apologists.
Cuvinte cheie: creștini, păgâni, scrierile creștinilor, educație, catehumenat, apologeți.

Necunoașterea păgânilor are câteva explicații, care astăzi par logice. Păgânii nu erau admiși să asiste la cultul creștin, decât dacă erau catehumeni. Scrierile creștine, chiar dacă erau puține, erau destinate comunităților creștine, deși anumiți autori au dedicat cărți prietenilor lor păgâni. Păgâni precum Celsus, Porfirius sau Iulian au studiat creștinismul doar prin prisma anumitor lucrări la care au avut acces, restul informării lor rezumându-se la lecturile unor scrieri eretice, gnostice și apocrife. Majoritatea scrierilor creștine, cu excepția apologiilor, nu au fost cunoscute în mediul păgân, până la începutul sec. IV. Astăzi, se știe că majoritatea cetățenilor romani nu știa să citească, deși în Imperiul Roman exista cel mai bun sistem de învățământ al antichității, rămas normativ până la apariția Universităților europene medievale. Iar puncte de contact între creștinism și păgânism nu prea existau, pentru ca cele două părți să se cunoască una pe cealaltă. Păgânii, de altfel, chiar și atunci când aveau la îndemână cărțile Noului Testament, nu le citeau, considerându-le scrieri neadevărate despre un om care a murit într-un chip rușinos[1].

Cele mai citite scrieri creștine au fost cele ale apologeților. Apologeții creștini au făcut un mare serviciu religiei creștine, adresând lucrările lor unor păgâni, cu cele mai bune intenții. Aceste scrieri creștine au avut cel mai mare impact asupra lumii

* Prof.univ.dr. Marius Țepelea, *Universitatea Oradea*.
[1] A. Cameron, *Palladas and Christian polemic*, în rev. *Journal of Roman Studies*, nr. 55, 1965, p. 17.

păgâne, născând dezbateri, polemici și controverse. Cu toate acestea, au reușit să prezinte lumii păgâne multe aspecte ale religiei creștine, care altfel ar fi rămas puțin cunoscute[2].

Autorul *Epistolei către Diognet*[3] adresează această scriere unui păgân pe care îl cunoştea, un om important din societatea romană, interesat sincer de religia creştină. Din funcția pe care o deținea, Diognet, sau mai bine zis Diogenes, avea de a face cu religia creștină, astfel încât se interesa îndeaproape de ea. Probabil că Diogenes îi dăduse amicului său creștin o listă cu întrebările care îl frământau. Autorul necunoscut al scrierii îl laudă pe Diogenes, mișcat de problemele existențiale pe care acesta și le punea:

> „Pentru că văd, prea puternice Diognet, că te străduiești mult să cunoști religia creștinilor și că te interesezi, cu multă pricepere și cu mare grijă de creștini, ca să afli: în Care Dumnezeu cred, cum se închină Lui și cum se face că toți creștinii nesocotesc lumea și disprețuiesc moartea, că nici nu socotesc dumnezei pe cei socotiți de elini dumnezei și nici nu țin superstițiile iudeilor; și, în sfârșit, pentru că vrei să știi ce este dragostea pe care o au unii față de alții și pentru ce acest neam nou de oameni sau acest fel nou de viață s-a ivit acum în lume și nu mai înainte, de aceea laud râvna ta și cer de la Dumnezeu, Cel care ne dă puterea de a grăi și de a asculta, să-mi dea mie puterea de a grăi așa ca ascultându-mă, să ajungi mai bun, iar ție să-ți dea puterea de a asculta așa, încât să nu mâhnești pe cel care-ți grăiește” [4].

Sfântul Iustin Martirul și Filosoful a adresat *Apologia întâia* împăratului Antoninus Pius, fiilor adoptivi ai acestuia, printre care viitorul împărat Marcus Aurelius, Senatului roman și nu în ultimul rând întregului popor roman. Era pentru prima dată când un apologet, un scriitor creștin, adresa o scriere tuturor romanilor, dorind să-și exprime nemulțumirea, în termeni respectuoși desigur, față de persecuțiile locale la care sunt supuși creștinii, în anumite provincii ale Imperiului Roman. Adresarea lui Iustin este politicoasă, dar nu lingușitoare. El adresează lucrarea sa și senatorilor romani, iar instituția pe care o reprezintă aceștia o consideră sacră. Intervenția lui Iustin este în favoarea creștinilor, iar întreaga apologie este o scriere curajoasă de apărare a creștinismului, dar și de prezentare a credinței creștine, în principalele sale elemente:

> „Împăratului, Titus Aelius Hadrianus Antoninus Pius, Augustul Caesar și lui Verissimus, fiul filosof și lui Lucius, filosoful, fiul natural al Caesarului și adoptiv al lui Pius, iubitor de cultură, precum și sacrului Senat, și întregului popor roman, eu Iustin, fiul lui Priscus, nepotul lui Bacchius, născut în Flavia Neapolis, din Syria Palestinei, adresez această

[2] R. MacMullen, *Two types of conversion to early Christianity*, în rev. *Vigiliae Christianae*, nr. 37, 1983, p. 177.

[3] Autorul acestei scrieri a rămas necunoscut, dar scrierea este datată la mijlocul secolului al II-lea, fiind adresată lui Claudius Diogenes, procurator al Alexandriei.

[4] *Epistola către Diognet*, I, 1–2, P.S.B. 1, colecția P.S.B., vol. 1, *Scrierile Părinților Apostolici*, trad. de Pr. D. Fecioru, ed. I.B.M. al B.O.R., București, 1978, p. 337.

cuvântare și intervenție a mea, în favoarea oamenilor de tot neamul, care sunt pe nedrept, urâți și chinuiți, ca unul care însumi fac parte, dintre ei"[5].

Teofil al Antiohiei scrie o lucrare la rugămintea prietenului său păgân, căruia nu îi divulgă numele. Lucrarea *Către Autolic*[6] se împarte în trei părți, toate dedicate aceluiași personaj păgân. Prietenul episcopului Antiohiei era preocupat de următoarea întrebare: cum arată Dumnezeul creștinilor? Cum este chipul lui Dumnezeu? La aceste întrebări, Teofil caută să îi răspundă, prezentând și o mare parte a doctrinei creștine. Teofil al Antiohiei este unul dintre cei mai fini apologeți, el vorbește despre cinstirea împăraților romani în cele mai alese cuvinte, fără însă a putea fi considerat un lingușitor, de către creștini:

„O limbă frumoasă și o frază bine întocmită fac plăcere și aduc laudă, spre slavă deșartă, oamenilor netrebnici, care au mintea coruptă; dar omul care iubește adevărul nu se uită la cuvintele înflorate, ci cercetează temeiul cuvântului: care este și cum este. Așadar, o, prietene, pentru că m-ai zăpăcit cu cuvintele tale deșarte, lăudându-te cu zeii tăi de piatră și de lemn, făuriți, turnați, sculptați sau pictați, care nici nu văd, nici nu aud, că sunt idoli și lucruri de mâini omenești, ba încă mă mai numește creștin, în bătaie de joc, ca și cum aș purta un nume urât, ei bine, mărturisesc că sunt creștin și port acest nume iubit de Dumnezeu, nădăjduind să fiu cu el de folos lui Dumnezeu. Că nu-i, precum socoți tu, un rău să porți numele lui Dumnezeu; dar poate că tu gândești așa despre Dumnezeu, pentru că nu ești încă de folos lui Dumnezeu. Iar dacă îmi spui: Arată-mi pe Dumnezeul tău!, atunci îți voi spune și eu: Arată-mi omul din tine și-ți voi arăta și eu pe Dumnezeul meu!"[7].

Atenagora din Atena adresează o apologie împăratului Marcus Aurelius și fiului său Commodus. În această scriere de apărare a creștinismului, apologetul grec caută să-l înduplece pe împărat, care era un filosof adevărat, să aibă înțelegere față de creștini, așa cum are față de toate religiile din Imperiul Roman. Atenagora susține că nu se cade ca cineva să fie condamnat doar pentru că este creștin. Autorul apologiei arată că cine nu crede într-o ființă divină este un nesăbuit, iar pe de altă parte toți supușii împăratului ar trebui să își practice liberi religia lor:

„Către împărații Marcus Aurelius Antoninus și Lucius Verrus Commodus, biruitori ai armenilor și ai sarmaților, dar care mai presus de toate sunt filosofi. În împărăția pe care o conduceți, Prea Înălțatilor Împărați, fiecare popor își are datinile și legiuirile lui proprii și nici un om nu e împiedicat de vreo lege sau de frica unei pedepse, ca să-și țină vechile predanii părintești, nici chiar dacă aceste predanii stârnesc râsul... Cu un cuvânt, oamenii fiecărui neam și fiecărui popor, aduc jertfe și fac slujbele pe care le găsesc mai potrivite cu dorințele lor. Pentru egipteni, pisicile, crocodilii, șerpii, viperele și câinii sunt socotite

[5] Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia întâia*, I, P.S.B. 2, *Apologia întâia*, trad. de Pr. Prof. Teodor Bodogae, în colecția P.S.B., vol. 2, *Apologeți de limbă greacă*, ed. I.B.M. al B.O.R., București, 1980 p. 25.

[6] *Ad Autolychum* a fost redactată între anii 180–185, în trei perioade distincte, la rugămintea aceluiași prieten păgân, care dorea să cunoască mai bine creștinismul.

[7] Teofil al Antiohiei, *Către Autolic*, I–II, P.S.B. 2, p. 282.

zeități [8]). Tuturor acestor culte le dați slobozenie, Voi și legile Voastre, pentru că socotiți că ar fi, pe de o parte, lucru necinstit și nelegiuit să nu crezi într-o divinitate, iar pe de altă parte, pentru că ar trebui să se lase tuturor libertatea de a se închina zeilor pe care îi voiesc, pentru ca nu cumva, dacă nu mai există frică de zei, să ajungă omul să facă rele”[9].

Anumiți teologi contemporani consideră că scrierile apologeților erau destinate, totuși, unui cerc restrâns, doar o copie a lucrărilor originale, fiind trimise adresanților, restul cópiilor circulând doar în mediul creștin. Chiar dacă copiștii creștini asigurau distribuirea scrierilor apologetice în mai multe comunități creștine, nu se poate afirma că păgânii nu aveau cunoștință de lucrările apologeților[10].

Erau și păgâni care studiau operele creștinilor, atunci când aveau acces la ele. Un apropiat al Fericitului Augustin, Marcellinus, îi scrie acestuia despre un prieten al său, un nobil roman, numit Volusianus, care are anumite nelămuriri despre credința creștină, în urma citirii anumitor autori creștini. Marcellinus îl roagă pe Fericitul Augustin[11]) să îi explice lui Volusianus principalele elemente ale credinței creștine, drept răspuns la nelămuririle sale. Printre scrierile citite de Volusianus, la începutul sec. V, se vor fi aflat și câteva lucrări ale apologeților:

„Nobilul Volusianus, amintit mai înainte, a declarat de asemenea, în prezența câtorva persoane, că există și alte câteva lucruri, care nu au fost adăugate, dintr-o anumită rațiune, întrebării care a trimis-o (Fericitului Augustin – n.n.), dacă nu ar fi, așa cum am mai arătat, concizia pe care a dorit să o arate în scrisoarea sa. Deși s-a gândit să nu le scrie, nu le-a trecut sub tăcere. Pentru că el a afirmat că, chiar dacă o explicație rațională a întrupării Domnului i s-ar da, ar fi în continuare foarte greu să caute un răspuns satisfăcător, de ce Acest Dumnezeu, despre Care se spune că este, de asemenea, Dumnezeul Vechiului Testament, este mulțumit de noile jertfe, după ce a respins jertfele cele vechi... De aceea, dacă Sfinția Voastră sunteți de acord cu mine, este important ca toate aceste nelămuriri (ale lui Volusianus – n.n.) să fie tratate printr-un răspuns desăvârșit, complet și luminos, din moment ce bine-așteptatul răspuns al Sfinției Voastre va ajunge, fără îndoială, în mâinile multor altora”[12].

În ceea ce privește lectura păgânilor din scrierile creștine, există o prejudecată și o ostilitate permanentă, în interpretarea celor citite. Celsus, Porfirius și împăratul Iulian Apostatul au citit, într-adevăr, numeroase scrieri creștine, pe care însă nu le-au înțeles, sau au extras anumite pasaje din contextul lor, interpretându-le într-un mod ironic. Celsus recunoaște, într-un mod indirect, că a citit tot ce se putea citi în

---

[8] Atenagora dă dovadă de o necunoaștere a religiei egiptene, prin această afirmație.
[9] Atenagora din Atena, *Solie în favoarea creștinilor*, I, P.S.B. 2, p. 372–373.
[10] P.A. Brunt, *Marcus Aurelius and the Christians*, în vol. *Studies in Latin Literature and Roman History*, ed. C. Deroux, Bruxelles, 1979, p. 506.
[11] Marcellinus este autorul *Epistolei 136*, din corpusul Epistolelor augustiniene. Prietenul Fericitului Augustin a redactat această scrisoare în anul 412.
[12] Fericitul *Augustin, Epistola 136, 2–3, în vol.: Saint Augustine, Select Letters*, col. Loeb Classical Library, nr. 239, trad. De J.H. Baxter, Harvard University Press, 1930, p. 254.

vremea sa, dintre scrierile creștine[13]. Se pare că a citit Sfânta Scriptură, fără însă a crede în istoricitatea celor relatate și câteva scrieri creștine ale apologeților, dar și scrieri gnostice:

> „Apoi Celsus declară textual: Dacă creștinii ar vrea să răspundă întrebărilor mele, nu în scopul de a mă informa, întrucât eu cunosc totul [14]), ci pentru că mă adresez tuturora în mod egal, bine ar face! Dar dacă nu vor să accepte nimic, din pricina obiceiului lor: nu cerceta, crede mai bine, atunci voi fi nevoit să le explic în ce constă adevărata natură a învățăturii pe care ei o profesează și izvorul din care ea a pornit"[15].

Celsus a fost un autor mai rațional decât Porfirius[16]. Porfirius a citit cu atenție Sfânta Scriptură și a făcut câteva comentarii răutăcioase, interpretând strict literar, cuvintele Mântuitorului. Porfirius avea o adevărată ură împotriva creștinilor, deși era un om cult, adept al neoplatonismului. A luptat pentru apărarea valorilor păgâne, influențând, prin atitudinea și lucrările sale, persecuția sângeroasă din vremea împăratului Dioclețian. Porfirius și-a bătut joc de clericii creștini, sugerând că nici un cleric nu ar trebui promovat în Biserică dacă nu îndeplinește spusele Mântuitorului:

> „Într-un alt pasaj, Iisus spune: Aceste semne vor mărturisi celor care vor crede: își vor pune mâinile peste bolnavi și se vor face bine. Și de vor bea ceva vătămător de moarte, nu îi va vătăma [17]). Prin urmare, cel mai bun lucru ar fi să se folosească acest procedeu drept un test pentru cei care aspiră să ajungă preoți, episcopi sau membri ai Bisericii. O poțiune otrăvitoare de moarte ar trebui să le fie pusă în față și doar cei care supraviețuiesc ar trebui să fie admiși în rândurile Bisericii. Dacă s-ar găsi cei care să refuze o asemenea încercare, ar trebui să admită că ei nu cred în spusele lui Iisus. Căci dacă există o doctrină a credinței creștine conform căreia un om poate supraviețui dacă este otrăvit sau să vindece un bolnav deîndată, atunci cel care crede și nu săvârșește asemenea lucruri sau nu crede în ele sau celălalt (bolnavul – n.n.) crede atât de puțin, încât s-ar putea să nu creadă deloc"[18].

Ignoranța și răutatea lui Porfirius sunt evidente, atunci când interpretează cuvintele lui Hristos. Porfirius este unul dintre cei mai înverșunați critici ai religiei creștine, pe care nu o putea suporta. Comentariile sale sunt ironice, răutăcioase și constituie o dovadă că nu a înțeles nimic din religia creștină. Interpretând un alt pasaj din Noul

---

[13] Celsus a scris lucrarea sa îndreptată împotriva creștinismului, *Cuvânt adevărat*, în jurul anului 178, la Roma.

[14] Celsus credea că, citind Scriptura și pe autorii creștini, nu mai are nevoie de lămuriri asupra religiei creștine.

[15] Origen, *Împotriva lui Celsus*, XII, P.S.B. 9, trad. de Pr. Prof. T. Bodogae, colecția P.S.B., vol. 9, *Scrieri alese. Partea a patra*, ed. I.B.M. al B.O.R., București, 1984, p. 38–39.

[16] Porfirius a trăit între anii 233–309, a fost un filosof neoplatonic și un adversar al religiei creștine.

[17] Porfirie citează inexact inclusiv din Sfânta Scriptură și doar ceea ce îi convine. Pasajul original este următorul: „*Iar celor ce vor crede, aceste semne le vor urma: în numele Meu demoni vor izgoni, în limbi noi vor grăi, șerpi vor lua în mână și chiar ceva dătător de moarte de vor bea, nu-i va vătăma; pe bolnavi mâinile-și vor pune și aceia se vor face bine*" (*Marcu* 16, 17–18).

[18] Porfirius, *Împotriva creștinilor*, 1, în vol.: *Porphyry's Against the Christians. The Literary Remains*, trad. de R.J. Hoffman, Oxford University Press, 1994, p. 50.

Testament, Porfirius sugerează că, cine nu face minuni, conform spuselor Mântuitorului, nu merită să fie numit creștin sau să facă parte din clerul Bisericii creștine:

> „O zicere asemănătoare cu aceasta este: Dacă aveți credință nu mai mare decât o sămânță de muștar, adevărat vă spun că dacă veți spune muntelui acesta: Mută-te în mare!, și aceasta va fi posibil pentru voi[19]. Se pare că oricine nu este capabil să mute un munte, urmând aceste cuvinte, nu este vrednic să fie numărat printre credincioși, astfel încât: nu numai creștinii de rând, ci și episcopii și preoții se găsesc excluși din Biserică, pe baza unui astfel de cuvânt"[20].

Împăratul Iulian Apostatul s-a arătat la fel de ironic și de răutăcios cu religia creștină, precum Porfirius din Tyr. În scrierea sa, *Împotriva galileenilor*, păstrată fragmentar, Iulian a încercat să combată creștinismul. Dintre toți autorii anti-creștini, el este cel mai bine documentat, iar ideile sale sunt cel mai bine formulate. Să nu uităm că în copilărie și în adolescență Iulian a fost creștin, abia în tinerețe s-a convertit la păgânism. Iulian a citit Sfânta Scriptură și multe scrieri creștine, interpretând însă totul după concepția sa păgână. Împăratul credea că învățăturile originale ale lui Iisus și ale Apostolilor au fost deformate mai târziu:

> „Dar voi sunteți atât de înșelați (creștinii – n.n.), că nici măcar nu ați rămas credincioși învățăturilor date vouă de către apostoli. Și acestea, la rândul lor, au fost denaturate, ca să fie și mai rău și mai lipsit de pietate, de cei care au venit după ei [21]). Nicăieri, nici Pavel, nici Matei, nici Luca și nici Marcu n-au îndrăznit să-L numească pe Iisus Dumnezeu. Dar lăudatul Ioan, dându-și seama că un mare număr de oameni în multe orașe din Grecia și din Italia erau deja infectați cu această boală (credeau în divinitatea lui Hristos – n.n.) și din pricină că a auzit, presupun eu, că până și mormintele lui Petru și Pavel erau venerate, în secret, este adevărat, dar totuși a auzit aceasta, el, spun eu, a fost primul care s-a aventurat să-i spună lui Iisus Dumnezeu" [22].

În toată această polemică a cărților și a culturii, un lucru nu trebuie uitat. În antichitate majoritatea oamenilor nu știau să scrie și să citească. Sunt anumiți autori care afirmă că procentul de analfabetism în rândul romanilor ajungea până la 75%[23]. Nu numai creștinii erau, în mare parte, analfabeți, ci și păgânii, analfabetismul nu depindea de religie, ci de clasa socială și de alți câțiva factori. Celsus se plângea că în rândul creștinilor au intrat mai mulți oameni simpli și neînvățați, decât cetățeni culți și instruiți:

---

[19] Citatul exact este: „*Că adevăr vă grăiesc: Dacă ați avea credință cât un grăunte de muștar, veți zice muntelui acestuia: Mută-te de aici încolo!, și se va muta și nimic nu va fi vouă cu neputință*" (*Matei* 17, 20).

[20] Porfirius, *Împotriva creștinilor*, 2, p. 51.

[21] Iulian se referă la scriitorii creștini din perioada post-apostolică, lucrările lor fiind cunoscute sub denumirea „literatura Părinților apostolici".

[22] Împăratul Iulian, *Împotriva galileenilor*, Cartea I, 152, în vol. Julian's Against the Galileans, trad. de R.J. Hoffmann, Promethesu Books, New York, 2004, p. 129.

[23] W.V. Harris, *Literacy and epigraphy*, în rev. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, nr. 52, 1983, p. 92.

„Era însă inevitabil, ca în mulțimea celor câștigați de această învățătură oamenii simpli și fără carte să fie mai numeroși decât cei deprinși cu învățătura, întrucât, pe atunci, cei fără școală erau mai numeroși decât cei culți. Dar, întrucât Celsus nu vrea să înțeleagă acest lucru, gândește că dragostea Logosului față de omenire, care se îndreaptă spre fiecare suflet de la răsărit, e simplă, iar din pricina simplității și a lipsei oricărei culturi ea n-a cucerit decât pe cei simpli și fără carte”[24].

Scriitorul bisericesc Lactanțiu este de părere că scrierile creștinilor nu sunt apreciate de păgâni datorită stilului lor. Păgânii, care apreciau stilul unei lucrări, ar fi așteptat de la o scriere creștină elocință, cuvinte alese, limbaj elevat, uitând că cel mai important lucru este prezentarea adevărului. Lactanțiu explică necredința păgânilor destul de simplist, dar argumentele sale sunt interesante și ele explică, în mare măsură, starea lumii antice:

„Căci, mai întâi de toate, aceasta este cauza pentru care scrierilor sfinte ale înțelepților, învățaților și fruntașilor acestei epoci nu li se acordă credit: profeții au vorbit într-un limbaj comun, simplu, ca pentru popor. Sunt disprețuite așadar de către cei care nu vor să asculte nimic și nici să citească decât ceea ce este șlefuit și frumos spus și nici nu se prinde ceva de sufletul lor în afară de ceea ce încântă urechile cu un sunet mai atrăgător, iar acelea care li se par urâte sunt socotite băbești, lipsite de meșteșug, vulgare. Nimic nu consideră adevărat decât ceea ce este plăcut auzului, nimic demn de crezut decât ceea ce poate să procure plăcere; nimeni nu apreciază un lucru în funcție de adevăr, ci în funcție de podoaba lui. Nu cred prin urmare cele divine, ele fiind lipsite de ornament, dar nici pe aceia care le explică nu-i cred, pentru că sunt fie prea neprelucrați, fie puțin instruiți. Foarte rar se întâmplă ca aceștia de pe urmă să fie cu adevărat cu darul elocinței”[25].

Lactanțiu adaugă încă un amănunt interesant explicației sale față de disprețuirea scrierilor creștine de către păgâni. Analizând stilul autorilor creștini din sec. III, recunoaște elocința și stilul frumos al Sfântului Ciprian al Cartaginei. Cu părere de rău, Lactanțiu recunoaște că nici cărțile lui Ciprian n-au reușit să îi facă pe păgâni curioși în privința creștinismului. Din mărturia lui Lactanțiu reiese că doar cei credincioși îl ascultau pe episcopul Cartaginei, iar păgânii îl luau în râs, deși unii citeau scrierile sale:

„S-a evidențiat unul singur[26], remarcabil, vestit, Ciprian; el a dobândit o mare glorie din profesarea meșteșugului oratoriei, scriind multe lucruri minnate în felul lor. Era într-adevăr cu un talent limpede, bogat, plăcut și, ceea ce constituie calitatea cea mai importantă a discursului, clar, încât n-ai fi putut distinge dacă era mai împodobit în elocvență, ori mai iscusit în explicații sau mai stăpân în a convinge. El nu putea însă să placă dincolo de cuvinte celor care ignorau taina sacră, pentru că ceea ce spunea era

[24] Origen, *Împotriva lui Celsus*, XXVII, P.S.B. 9, p. 52.
[25] Lactanțiu, *Instituțiile divine*, V, 1, 15–18, trad. de Petru Pistol, ed. Învierea, Timișoara, 2004, p. 212.
[26] Lactanțiu face o comparație între scrierile lui Minucius Felix, ale lui Tertullian și ale Sfântului Ciprian.

ascuns, potrivit să fie ascultat numai de cei care au credință. De învățații acestor vremuri, care mai ajungeau să-i cunoască scrierile, de obicei era luat în râs”[27].

Începând cu sec. II, păgânii au fost interesați să citească cărțile Noului Testament pentru a cunoaște viața lui Iisus Hristos și învățătura acestuia. Mulți păgâni s-au convertit astfel la creștinism, printre ei fiind și Sfântul Iustin Martirul, care a citit Vechiul Testament și Noul Testament, la îndemnul bătrânului cuvios, întâlnit pe malul Mării Mediterane. În scrierea *Dialog cu iudeul Trifon*, autorul povestește momentul convertirii sale la creștinism, în urma citirii Sfintei Scripturi:

„Pe când mă găseam astfel, părându-mi-se că port în mine o mare liniște și voind să fug și mai mult de orice urmă omenească[28], m-am dus într-un sat nu departe de mare. În timp ce mă apropiam de locul acela, în care ajungând, aveam să fiu numai eu cu mine însumi, un bătrân respectabil, cu înfățișarea destul de frumoasă, cu chip blând și cuvios, venea pe urma mea, numai la câtiva pași depărtare... Cu mult mai înainte de acești așa-ziși filosofi, au fost niște oameni fericiți, drepți și iubitori de Dumnezeu, care au vorbit în Duhul Sfânt și care au arătat cele viitoare, care se întâmplă acum: aceștia sunt profeții. Numai aceștia au văzut și au spus oamenilor adevărul, netemându-se și neascultând de nimeni. Ei nu au fost învinși de dorința de slavă, ci au spus numai ce au auzit și au văzut, fiind plini de Duhul Sfânt. Scrierile lor se păstrează chiar și acum și, îndeletnicindu-se cineva cu ele, dacă crede în ele, poate folosi foarte mult: atât cu privire la începuturi, cât și cu privire la sfârșit și la toate ce trebuie să știe un filosof... Spunând acestea și alte multe de felul acestora pe care nu mai este timpul să le înșir acum aici, a plecat (bătrânul cuvios – n.n.), poruncindu-mi să urmez aceste lucruri, și nu l-am mai văzut, de atunci. Iar mie, mi s-a aprins deodată un foc în suflet și m-a cuprins o mare dragoste de profeți și de bărbații aceia, care sunt prietenii lui Hristos[29]. Și gândind la cuvintele lui, găseam că aceasta este singura filosofie sigură și aducătoare de folos” [30].

Despre greutatea înțelegerii Sfintei Scripturi, mai ales a Vechiului Testament, de către un păgân, vorbește Fericitul Augustin în lucrarea *Confessiones*. El însuși, deși familiarizat cu religia creștină, mama sa fiind o credincioasă exemplară, trecut și prin secta maniheilor, avea greutăți în a înțelege anumite pasaje, a căror citire îi provoca o stare de deznădejde. Dacă un om cult, precum Augustin, se simțea astfel, cum ar trebui să privim citirea Scripturii de către un păgân necunoscător al religiei creștine. Ar fi înțeles prea puțin, de altfel, prea puține sunt cazurile de convertire în urma citirii cărților creștine. Pentru că nu știau cum să înțeleagă Sfânta Scriptură, mulți păgâni, majoritatea culți, o respingeau, datorită motivelor de interpretare literală[31]). În timpul șederii la Mediolanum, Augustin a fost ajutat de Sfântul Ambrozie, să

[27] Lactanțiu, *Instituțiile divine*, V, 1, 24–26, p. 213.
[28] Autorul era dezamăgit de faptul că în nici un sistem filosofic nu își găsise liniștea și împlinirea.
[29] Sfântul Iustin se referă la Sfinții Apostoli.
[30] Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Dialog cu iudeul Trifon*, III, VII, VIII, P.S.B. 2, p. 94, 99, 100.
[31] W.H.C. Frend, *Der Verlauf der Mission in der Alten Kirche bis zum 7. Jahrhundert*, în vol. *Alte Kirche*, ed. de H. Frohnes și U.W. Knorr, München, 1974, p. 33.

înțeleagă mai bine pasajele mai grele din Scriptură, lucru ce l-a determinat pe viitorul episcop din Hippo să devină catehumen:

„Căci, mai întâi, a început să-mi apară limpede că se pot apăra și cele ce spunea, și că credința adevărată, în favoarea căreia socotisem că nu se poate spune nimic contra maniheilor, care o atacaseră, se poate susține fără greutate[32], mai ales auzind un pasaj sau altul și, mai ales, dezlegând anumite pasaje grele din Vechiul Testament, care, când le interpretam literal, mă ucideau. Așadar, după expunerea spirituală a multor pasaje din acele cărți, începusem să condamn acea disperare a mea, prin care credeam că nu se poate nicidecum rezista celor care batjocoreau și luau în râs legea și profeții”[33].

Convertirile păgânilor care au citit Sfânta Scriptură au rămas consemnate, până astăzi, prin sursele care descriu asemenea minuni petrecute, de obicei, cu oamenii culți ai elitelor păgâne. Fericitul Augustin a decis să primească botezul creștin și să renunțe la vechea sa viață, în urma unei întâmplări miraculoase, petrecută în grădina casei din Mediolanum, unde locuia. În urma îndemnului de a citi, a deschis Noul Testament la un fragment din Sfântul Pavel din *Epistola către Romani*, care i s-a părut că este scris chiar pentru el. Din acel moment, Augustin și-a schimbat viața, închinând toată priceperea sa religiei creștine:

„Și iată că aud o voce din casa vecină, o voce parcă a unui copil sau a unei copile, care zicea, cântând, și repeta des: Ia și citește, ia și citește! Și, pe loc, schimbându-mi fața, am început să cuget foarte puternic: oare copiii obișnuiesc să cânte ceva asemănător în vreun gen de joacă, și nu-mi aminteam să fi auzit vreodată ceva de acest gen și, înfruntând pornirea lacrimilor, m-am ridicat, socotind că dumnezeirea nu-mi poruncește nimic altceva decât să deschid cartea și să citesc primul capitol pe care-l voi fi găsit. Căci auzisem de la Antonius [34]) că, din citirea Evangheliei, care-i venise din întâmplare, fusese înștiințat ca și când lui i se spunea ceea ce se citea: Du-te, vinde tot ce ai, dă săracilor și vei avea comoară în cer, și vino și-Mi urmează Mie, și după o astfel de înștiințare s-a întors deîndată la Tine. Așadar, în grabă m-am întors la locul în care ședea Alypius [35]), căci acolo pusesem cartea Apostolului, când mă ridicasem de acolo. Am luat-o, am deschis-o și am citit în tăcere capitolul asupra căruia s-au fixat ochii mei: Nu în ospețe și în beții, nu în desfrânări și în fapte de rușine, nu în ceartă și în pizmă, ci îmbrăcându-vă în Domnul Iisus Hristos, iar grija de trup să nu o faceți spre pofte. Nu mai era nevoie să dau altă pagină și să citesc. În adevăr, imediat după ce am citit această idee, ca și când în inima mea s-ar fi revărsat o lumină de siguranță, toate umbrele îndoielii s-au destrămat”[36].

---

[32] În momentul sosirii la Mediolanum, Augustin era încă marcat de perioada îndelungată petrecută în mijlocul maniheilor. Sfântul Ambrozie l-a ajutat să scape de balastul maniheilor.

[33] Fericitul Augustin, *Confessiones*, V, XIV, 24, trad. de Prof. Dr. Nicolae Barbu, col. P.S.B., vol. 64, *Fericitul Augustin: Scrieri alese. Partea întâia*, ed. I.B.M. al B.O.R., București, 1985, p. 129–130.

[34] Augustin se referă la Sfântul Antonie cel Mare, despre a cărui viață auzise doar cu câteva zile înaintea descrierii convertirii definitive.

[35] Cel mai apropiat prieten al Fericitului Augustin, în timpul șederii la Mediolanum.

[36] Fericitul Augustin, *Confessiones*, VIII, XII, 29, P.S.B. 64, p. 184.

Lăsând la o parte sursele scrise referitoare la creștinism și având în vedere faptul că majoritatea păgânilor nu știau să citească, reiese că singura modalitate de a auzi câte ceva despre religia creștină era întâlnirea directă cu vreun creștin. Un păgân se putea întâlni mai greu cu un cleric creștin, care să-i explice pe îndelete adevărul religiei creștine. Observând, însă, modul de viață al rudelor, prietenilor sau vecinilor săi creștini, ajungea la curiozitatea de a se documenta mai adânc despre religia ai cărei aderenți sunt oameni excepționali din punct de vedere moral. Informațiile despre întâlnirile față către față între creștini și păgâni nu sunt numeroase, în scrierile antice creștine și păgâne[37].

Chiar dacă nu au rămas multe relatări despre asemenea întâlniri, cu siguranță că mulți păgâni au stat de vorbă cu creștinii acelor vremuri, au asistat la martiriul lor sau au participat, atât cât li se îngăduia, la cultul creștin rezervat catehumenilor. Atunci când un păgân putea să audă din gura vreunui creștin părți ale credinței creștine, cel mai important lucru era despre monoteism. Dumnezeu era prezentat drept Unul, iar autorii creștini care erau și buni teologi, se străduiau să vorbească, în termenii de atunci, ai secolelor II–IV, despre Persoanele Sfintei Treimi.

Cele mai importante elemente ale credinței creștine erau prezentate în scrierile creștine ale Bisericii primare, limbajul autorilor, fie ei Părinți apostolici sau Apologeți, fiind unul de pionierat, într-o epocă a cristalizărilor și a căutărilor. Păgânii erau impresionați de învățătura creștină privind judecata particulară și universală, domeniu în care mulți clerici accentuau, într-un mod intenționat, rolul pedepselor în viața de veci, pentru cei păcătoși. Spre deosebire de religia păgână, adevărul creștin nu lăsa loc de compromisuri, griul devenea alb și negru.

Scrierile creștine din secolele II–IV prezintă majoritatea aspectelor doctrinare, cultice și morale pe care trebuia să le cunoască un necreștin care dorea să adere la religia creștină. Autorul necunoscut al scrierii *Didahia*, cea mai veche scriere creștină[38], contemporană cu trei versiuni ale Evangheliilor, a fost conștient că mai mare impact are luarea aminte la viața practică morală, decât doctrina pură în ochii unui păgân. Astfel încât adresanții acestei scrieri sunt îndemnați să viețuiască virtuos spre a ajunge în împărăția lui Dumnezeu și să se păzească de calea ce duce spre moartea veșnică:

> „Sunt două căi: una a vieții și alta a morții; și este mare deosebirea dintre cele două căi. Calea vieții este aceasta: Mai întâi, să iubești pe Dumnezeu, Creatorul tău; al doilea, pe aproapele tău ca pe tine însuți și toate câte voiești să nu ți se facă ție, nu le face și tu altora... Calea morții este aceasta: Mai întâi de toate este rea și plină de blestem: ucideri, adultere, pofte, desfrânări, hoții, idolatrii, vrăji, farmece, răpiri, mărturii mincinoase, fățărnicii, inimă vicleană, vicleșug, mândrie, răutate, obrăznicie, lăcomie, cuvinte de rușine,

[37] R. MacMullen, *Two types of conversion to early Christianity*, p. 178.
[38] Data la care a fost redactată *Didahia* a coborât, în ultimele decenii, în jurul anilor 60–65.

invidie, nerușinare, îngâmfare, fudulie, lipsă de teamă, prigonitori ai celor buni, urâtori de adevăr, iubitori de minciună; nu cunosc răsplata dreptății, nu se lipesc de bine, nici de dreapta judecată; nu priveghează spre bine, ci spre rău; bunătatea și răbdarea este departe de ei; iubesc cele deșarte, umblă după mită, nu miluiesc pe sărac, nu sufără pe cei necăjiți, nu cunosc pe Creatorul lor, ucigași de copii, stricători ai făpturii lui Dumnezeu, întorc spatele celui lipsit, asupresc pe cel în strâmtorare; apărători ai bogaților, judecători nelegiuiți ai săracilor, plini de tot păcatul"[39].

Sfântul Clement Romanul le vorbește celor din Corint despre răsplata pe care Dumnezeu a făgăduit-o celor care vor viețui după poruncile Sale și vor fi oameni drepți. Episcopul Romei amintește că cei drepți vor moșteni nemurirea, vor străluci în împărăția veșnică a lui Dumnezeu. Referindu-se la darurile ce îi așteaptă pe cei care se vor mântui, Clement îi asigură pe corinteni că doar Dumnezeu le cunoaște cu adevărat, un om simplu neputând să grăiască despre ele, datorită puținătății cuvintelor:

„Cât de fericite și minunate sunt darurile lui Dumnezeu, iubiților! Viață în nemurire, strălucire în dreptate, adevăr în îndrăznire, credință în încredere, înfrânare în sfințenie. Și acestea cad sub înțelegerea noastră. Dar, oare acelea, care sunt pregătite celor ce-L așteaptă pe El? Pe acelea le cunoaște Însuși Creatorul și Părintele Cel Preasfânt al veacurilor; El cunoaște mărimea și frumusețea lor. Noi să ne luptăm, deci, să fim găsiți în numărul celor care-L așteaptă, ca să avem parte de darurile cele făgăduite"[40].

Spre deosebire de alți autori creștini mai zeloși, care pun accent pe măreția lui Dumnezeu, pe frica față de pedepsele ce îi așteaptă pe cei care nu se vor mântui, Sfântul Clement Romanul vorbește despre dragostea divină, amintită prima dată de Sfântul Ioan și de Sfântul Pavel. Un păgân care a citit scrisoarea adresată comunității din Corint, a lui Clement Romanul, și-a putut da seama că Dumnezeu este iubire:

„Cel ce iubește pe Hristos, să facă poruncile lui Hristos. Cine poate tălmăci legătura dragostei lui Dumnezeu? Cine poate spune îndeajuns măreția frumuseții Lui? Înălțimea la care ne ridică dragostea e de nepovestit. Dragostea ne lipește de Dumnezeu, dragostea acoperă mulțime de păcate, dragostea pe toate le suferă, pe toate le rabdă îndelung; nimic rău în dragoste, nimic cu mândrie; dragostea nu face dezbinare; dragostea nu se răscoală, dragostea le face pe toate în înțelegere; în dragoste s-au desăvârșit toți aleșii lui Dumnezeu; fără dragoste nimic nu este bineplăcut lui Dumnezeu. Cu dragoste ne-a primit Stăpânul; pentru dragostea pe care o avea pentru noi Iisus Hristos, Domnul nostru, și-a dat, cu voia lui Dumnezeu, sângele Său pentru noi, trupul Său pentru trupul nostru și sufletul Său pentru sufletele noastre"[41].

Sfântul Clement Romanul menționează, la sfârșitul scrisorii sale către comunitatea din Corint, o frumoasă rugăciune către Dumnezeu, pentru conducătorii Imperiului Roman. În ciuda părerii majoritar negative a păgânilor despre creștini, aceștia din

[39] *Învățătura celor doisprezece Apostoli (Didahia*), I, 1–2, V, 1–2, P.S.B. 1, p. 25, 28.
[40] Sfântul Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, XXXV, 1–4, P.S.B. 1, p. 64.
[41] Sfântul Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, XLIX, 1–6, P.S.B. 1, p. 71.

urmă se rugau în biserici pentru conducătorii lor păgâni. Clement era de părere că voința divină era cea care îngăduia unui stăpânitor să ajungă pe tronul Imperiului Roman. Fie și numai din aceste cuvinte, un păgân care citea *Epistola către Corinteni*, a Sfântului Clement Romanul, ar fi trebuit să își dea seama că episcopul Romei îl cinstește pe împărat și pe toți cei aflați într-o funcție administrativă, mai mult decât preoții păgâni:

> „Da, Stăpâne, arată fața Ta peste noi, spre cele bune în pace, ca să ne acoperi pe noi cu mâna Ta cea puternică, să ne izbăvești de tot păcatul cu brațul Tău cel înalt și să ne scapi de cei ce ne urăsc pe nedrept. Dă-ne înțelegere și pace, nouă și tuturor celor care locuiesc pământul, precum ai dat părinților noștri, când Te chemau cu cuvioșie, în credință și adevăr, ca să ne supunem atotputernicului și sfântului Tău nume, conducătorilor și stăpânitorilor noștri de pe pământ. Tu, Stăpâne, le-ai dat lor stăpânirea împărăției prin puterea Ta cea mare și nespusă, pentru ca noi, cunoscând slava și cinstea dată lor de Tine, să ne supunem lor, întru nimic împotrivindu-ne voinței Tale. Dă-le lor, Doamne, sănătate, pace, înțelegere, bună rânduială ca să conducă fără piedică stăpânirea dată lor de Tine. Că Tu, Stăpâne, cerescule Împărat al veacurilor, Cel Care dai fiilor oamenilor slavă, cinste și stăpânire peste cele ce sunt pe pământ, Tu, Doamne, îndreptează gândul lor spre ce este bun și bineplăcut înaintea Ta, ca ei, conducând în pace și blândețe și cu cuvioșie stăpânirea dată lor de Tine, să aibă parte de îndurarea Ta”[42]).

Sfântul Ignatie al Antiohiei este cel mai remarcabil scriitor creștin care prezintă destinatarilor scrisorilor sale elemente de teologie creștină. Dacă în lucrarea *Didahia* găsim amănunte practice referitoare la cultul creștin, iar Sfântul Clement Romanul le-a scris corintenilor cu scopul de a aduce pacea în Biserică, episcopul Antiohiei este primul autor creștin din perioada post-apostolică care se preocupă de doctrina creștină, într-o vreme în care Biserica primară se confrunta cu gnosticismul timpuriu, cu ereziile iudaizante și cu dochetismul. Sfântul Ignatie Theoforul le amintește celor din Efes ce importantă este unitatea creștinilor în jurul episcopului locului, unitatea Bisericii fiind strâns legată de unitatea Fiului cu Tatăl:

> „Dacă eu, în scurtă vreme, am avut o legătură ca aceasta cu episcopul vostru, nu omenească ci duhovnicească, cu cât mai mult vă fericesc pe voi, că sunteți atât de uniți cu el, cum e unită Biserica cu Iisus Hristos și cum e unit Iisus Hristos cu Tatăl, pentru ca toate să fie de acord în unire. Nimeni să nu se înșele! Dacă cineva nu-i înăuntru, unde este jertfelnicul, este lipsit de pâinea lui Dumnezeu[43]. Dacă rugăciunea unuia sau a doi are atâta putere, cu cât mai mult rugăciunea episcopului și a întregii Biserici”[44].

Sfântul Policarp al Smirnei este categoric atunci când vorbește despre cei care denaturează învățătura Bisericii. Episcopul Smirnei este conștient că o componentă centrală a credinței creștine este realitatea întrupării Fiului lui Dumnezeu. În opinia

[42] Sfântul Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, LX, 3–4, LXI, 1–2, P.S.B. 1, p. 77–78.
[43] Sfântul Ignatie se referă la Sfânta Euharistie.
[44] Sfântul Ignatie al Antiohiei, *Către Efeseni*, V, 1–2, P.S.B. 1, p. 159.

venerabilului păstor din Smirna, cine nu crede că Hristos S-a întrupat cu adevărat, și aici se referă la docheți și la gnostici, este un altfel de antihrist. Policarp mai vorbește despre importanța mărturiei Crucii și despre adeverirea învierii și a vieții veșnice, părți fundamentale ale credinței creștine, de care un păgân putea lua cunoștință, citind *Epistola către Filipeni*, scrisă de Policarp:

„Oricine nu mărturisește că Iisus Hristos a venit în trup, este antihrist; cel care nu mărturisește mărturia Crucii, este de la diavol, iar cel care întoarce cuvintele Domnului spre poftele sale și spune că nu-i nici înviere, nici judecată, acela este primul născut al lui Satana”[45].

Dacă în Biserica primară găsim elemente remarcabile de teologie și de doctrină, sunt și câțiva autori care au vorbit doar în general despre Dumnezeu, fără să pună accent pe relațiile din Sfânta Treime sau fără să pună în centrul operei lor Persoana lui Iisus Hristos, cum a făcut Sfântul Ignatie Theoforul. Una dintre cele mai interesante cărți, din această privință, este *Păstorul lui Herma*. În această lucrare nu se vorbește aproape deloc despre Hristos, în schimb sunt redate câteva viziuni deosebit de interesante despre Biserică:

„Și am auzit lucruri mari și minunate, pe care nu pot să mi le amintesc. Toate sunt cuvinte înfricoșătoare, pe care un om nu le poate purta. Îmi amintesc, însă, ultimele cuvinte, cămi erau folositoare și potolite: Iată Dumnezeul puterilor, Care a zidit lumea cu putere nevăzută și cu pricepere adâncă și mare, Care prin voința Sa slăvită a dat creației Sale frumusețe, Care cu cuvântul Lui cel puternic a întărit cerul și a întemeiat pământul pe ape, Care cu înțelepciunea Sa și cu purtarea Sa de grijă a zidit Biserica Lui cea sfântă și a binecuvântat-o”[46].

Autorul necunoscut al *Epistolei către Diognet* vorbește despre Dumnezeu păgânului Diognet, folosind cuvinte pe care un păgân le putea înțelege. Dumnezeu este prezentat, în această scriere creștină, prin lucrările Sale, pentru ca un necreștin să vadă puterea divină în toate cele ce se întâmplă în lume. Autorul subliniază că adevărata învățătură a religiei creștine a fost dată de Fiul lui Dumnezeu, Cel Care va și judeca lumea, la sfârșitul veacurilor:

„Nu spun lucruri străine, nici nu caut să grăiesc lucruri fără temei; sunt învățător al păgânilor, fiind ucenic al Apostolilor; slujesc cu vrednicie celor predate ucenicilor Adevărului. Care om, care a primit învățătura cea dreaptă și a fost născut prin Cuvântul cel iubitor, nu caută să cunoască bine acelea pe care Cuvântul i-a învățat lămurit pe ucenici? Lor le-a descoperit Cuvântul la arătarea Sa, lor le-a grăit pe față. Cuvântul n-a fost înțeles de necredincioși; dar grăindu-le ucenicilor, pe care i-a socotit credincioși, ucenicii au cunoscut tainele Tatălui. Pentru aceasta Tatăl a trimis Cuvântul, ca să se arate în lume; Cuvântul a fost batjocorit, de poporul iudeu, a fost propovăduit de Apostoli și a fost crezut de păgâni. Cuvântul era dintru început; S-a arătat nou, deși era vechi; dar se naște

[45] Sfântul Policarp, *Către Filipeni*, VII, 1, P.S.B. 1, p. 211.
[46] *Păstorul lui Herma*, Vedenia I, 3, 3–4, P.S.B. 1, p. 229–230.

totdeauna nou în inimile Sfinților. Cuvântul Cel veșnic este astăzi știut Fiu; prin El se îmbogățește Biserica; harul răspândit se înmulțește în sfinți (în creștini – n.n.), le dă pricepere, le descoperă tainele, vestește timpurile, se bucură de cei credincioși, se dăruiește celor care-L caută, celor care nu sfărâmă hotărârile credinței, nici nu depășesc hotarele părinților”[47].

Sfântul Iustin Martirul și Filosoful tratează câteva teme teologice în *Apologia întâia*, adresată împăratului Antoninus Pius și fiilor săi adoptivi. Filosoful convertit la creștinism vorbește despre modul în care a creat Dumnezeu lumea, adresându-se unor păgâni culți, pentru care era important să înțeleagă câte ceva din dogmele creștine. Iustin Îl prezintă pe Dumnezeu drept, înțelept și bun, pentru a arăta împăratului că sunt neadevărate calomniile despre creștini și despre Dumnezeul lor:

„Așa cum am fost învățați, Dumnezeu nu are nevoie nici măcar de ofrandele materiale ale oamenilor, El fiind acela care procură tuturor toate; dar am fost învățați, suntem convinși și credem, că El acceptă cu plăcere numai pe aceia care imită calitățile Lui cele bune: înțelepciunea și dreptatea și iubirea de oameni și toate câte sunt proprii lui Dumnezeu, Celui care nu este numit cu nici un nume pozitiv. Și am fost învățați că, bun fiind, Dumnezeu a creat, la început, din materia lipsită de formă, toate, pentru oameni; care dacă s-ar arăta, prin faptele lor, demni de voința Aceluia, am aflat că aveau să se învrednicească de trăirea laolaltă cu El, împărățind laolaltă și devenind nestricăcioși și lipsiți de patimă”[48].

Teofil al Antiohiei îi vorbește prietenului său, Autolycus, despre măreția lucrărilor lui Dumnezeu. Păgânul Autolycus îi ceruse lui Teofil să îi fie arătat Dumnezeul creștinilor. După ce episcopul Antiohiei îl îndeamnă pe amicul său să aibă o viață curată, căci doar astfel Îl va putea vedea pe Dumnezeu, prezintă lucrările lui Dumnezeu și purtarea Sa de grijă față de creație. O observație atentă a proniei divine Îl va descoperi pe Dumnezeu oricărui suflet:

„Privește, o, omule, lucrurile Lui: schimbarea timpului după anotimpuri; schimbările aerului; drumul regulat al aștrilor; mersul regulat al zilelor, al nopților, al lunilor și al anilor; felurita frumusețe a semințelor, a plantelor și a fructelor; speciile atât de deosebite ale animalelor cu patru picioare, ale păsărilor, ale reptilelor, ale peștilor, de apă dulce și de apă sărată; instinctul pus în aceste vietăți pentru a se naște și a crește, nu pentru folosul lor, ci pentru trebuința omului; purtarea de grijă, pe care o are Dumnezeu pentru a pregăti hrană la tot trupul, sau supunerea, pe care a rânduit-o Dumnezeu, ca toate să se supună neamului omenesc; curgerea necontenită a izvoarelor cu apă dulce și a râurilor; căderea la vreme a rouăi, a furtunilor și ploilor; mișcarea foarte felurită a corpurilor cerești; luceafărul, care răsare și vestește dinainte sosirea astrului celui desăvârșit”[49].

Atenagora din Atena vorbește despre relația Tatălui cu Fiul, adresându-se păgânilor. Încercarea apologetului grec nu era una ușoară, iar doctrina creștină nu era

[47]) *Epistola către Diognet*, XI, 1–5, P.S.B. 1, p. 344–345.
[48]) Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia întâia*, X, P.S.B. 2, p. 30–31.
[49]) Teofil al Antiohiei, *Către Autolic*, I, VI, P.S.B. 2, p. 285.

simplu de prezentat unor păgâni nefamiliari cu termenii creștini. Desigur că, analizând opera lui Atenagora în contextul teologiei de azi, cu greu ni s-ar părea un autor care învață doctrina Bisericii. Nu trebuie uitat că în sec. II Atenagora înfăptuia o muncă temerară, aceea de a pune bazele teologiei pre-niceene:

„Dar Fiul lui Dumnezeu este Cuvântul Tatălui, în gând și în mișcare; căci, de către El și prin El toate au fost create, Tatăl și Fiul fiind Una. Și Fiul fiind în Tatăl și Tatăl în Fiul, în unitatea și puterea Duhului, înțelegerea și înțelepciunea Tatălui este Fiul lui Dumnezeu”[50].

Dintre scriitorii creștini ai vremii sale, Tertullian se detașează prin patosul expunerii sale. Credința creștină și Dumnezeu sunt dragi apologetului latin, care descrie, în termenii teologiei latine de la sfârșitul sec. II, principalele elemente ale dogmelor creștine. Deși *Apologeticum* nu este principala scriere dogmatică a lui Tertullian, acesta se străduiește să prezinte păgânilor, cărora le adresează această apologie, câteva repere ale teologiei creștine:

„Ceea ce noi adorăm este un singur Dumnezeu, Cel ce prin cuvântul cu care a poruncit, cu rațiunea cu care a rânduit, prin puterea cu care a înfăptuit, a dat la iveală din nimic tot universul acesta, cu toată rânduirea elementelor, corpurilor și spiritelor, ca podoabă a majestății sale; de aceea grecii au dat universului numele de cosmos. Este invizibil, deși se vede, nu se poate pipăi, deși e prezent prin bunătatea Sa, este de neînțeles, deși se poate concepe prin simțurile omenești, de aceea este atât de adevărat și atât de mare. Celelalte lucruri, care se pot vedea, pipăi, prețui, sunt mai mici și decât ochii cu care sunt văzute și decât mâinile cu care sunt atinse și decât simțurile cu care sunt descoperite; dar ceea ce este imens este cunoscut numai sieși. Ceea ce face să-L înțelegem pe Dumnezeu este neputința de a-L înțelege. Astfel, puterea măririi Sale face ca pentru oameni El să fie totodată cunoscut și necunoscut. Și aici stă toată rătăcirea celor ce nu voiesc să recunoască pe Acela pe care nu s-ar putea să nu-L cunoască”[51].

Alți scriitori creștini, precum Minucius Felix, nu excelează în tratarea problemelor dogmatice, unde nu dovedesc o temeinică pregătire teologică. Minucius Felix aproape că nu vorbește deloc despre Persoana Mântuitorului, iar când o face, folosește termeni vagi, din care mai mult se poate deduce ceva. În scrierea sa *Octavius*, apologetul latin vorbește despre răstignirea lui Hristos într-o manieră mai puțin obișnuită, afirmând că în religia creștină crucea nu este cinstită, și nici dorită:

„În privința faptului că ne-am închina unui om vinovat și crucii lui[52], sunteți departe de adevăr, dacă socotiți că Dumnezeu a meritat crucificarea, sau că poate fi de origine pământească. Cel ce-și pune toată nădejdea într-un om de rând este un nenorocit, căci

[50] Atenagora Atenianul, *Solie în favoarea creștinilor*, X, în col. The Ante-Nicene Fathers, vol. II: *Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus and Clement of Alexandria*, trad. de A. Roberts și J. Donaldson, Edinburgh, 1867, p. 134.
[51] Tertullian, *Apologeticum*, XVII, 1–3, P.S.B. 3, trad. de Prof. Nicolae Chițescu, în colecția P.S.B., vol. 3, *Apologeți de limbă latină*, ed. I.B.M. al B.O.R., București, p. 64.
[52] Păgânul Cecilius adusese asemenea acuzație lui Octavius.

odată cu moartea omului aceluia și ajutorul lui se sfârșește... Noi nici nu adorăm crucile, nici nu le dorim. Voi, însă, care consacrați zei de lemn, poate că adorați și crucile de lemn ca făcând parte din zeii voștri"[53].

Trecând dincolo de toate piedicile religioase, culturale și chiar sociale, un păgân care avea anumite cunoștințe despre religia creștină, obținute fie prin lecturi individuale, atunci când se putea, fie prin discuții particulare cu un cleric creștin, putea să fie admis în rândul catehumenilor. Catehumenatul era o instituție respectabilă a Bisericii primare, prin care trebuiau să treacă toți păgânii care doreau să se boteze. În această perioadă a catehumenatului, se făcea o pregătire temeinică din punct de vedere doctrinar, cultic și moral pentru primirea Tainei Botezului.

Spre deosebire de religia creștină și de cea iudaică, religiile păgâne vedeau altfel convertirea. A fi membru al unui cult păgân nu însemna să știi bine o doctrină elaborată, nici să cunoști câte ceva despre zeitatea respectivă. Trebuia doar să crezi că aderența la religia respectivă îți aduce adevărul. Creștinismul era însă altfel, deoarece era o religie de origine divină. Nu puteai fi creștin fără să crezi cu adevărat în Sfânta Treime și în principalele elemente ale dogmei creștine. Răspândirea creștinismului în Biserica primară nu s-a făcut atât de mult prin intermediul doctrinei creștine, cea mai elevată și cea mai cuprinzătoare dintre toate doctrinele cultelor de atunci, ci prin exemplul personal al martirilor, al creștinilor, prin minunile săvârșite în Biserică.

Scriitorii creștini din primele secole s-au străduit să răspândească credința creștină prin toate mijloacele ce le-au stat la îndemână. Unii dintre ei i-au îndemnat pe păgâni să cerceteze în amănunțime viața și cuvintele lui Hristos, iar dacă vor fi convinși de dumnezeirea Sa, atunci să se convertească la creștinism, părăsind vechea cale a închinării la zeii greco-romani, care nu sunt adevărați, dar comunică cu păgânii prin „minuni, semne și oracole":

„Să-I fie îngăduit și lui Hristos să Se folosească de divinitatea Sa, nu pentru a îmblânzi niște oameni necioppliți și încă sălbatici, punându-i în uimire prin mulțimea atâtor zei, ce trebuiau să fie adorați, precum a făcut Numa, ci pentru a lumina, prin cunoașterea adevărului, pe niște oameni civilizați, dar orbiți de o cultură rafinată. Cercetați, așadar, dacă această divinitate a lui Hristos este adevărată. Dacă așa este, voi cunoscând-o, urmează să vă lepădați de divinitățile cele neadevărate, mai ales dacă le-ați priceput întreaga lor ființă, ca unele care, la adăpostul unor nume și chipuri de morți îmi pot da despre dumnezeirea lor altă mărturie decât niște semne, miracole și oracole"[54].

Un păgân care se hotăra să devină creștin urma să își schimbe complet viața. Aderarea la noua religie însemna și schimbarea modului de viață de dinainte. Noua

[53] Minucius Felix, *Octavius*, XXIX, 2–3, 6, P.S.B. 3, p. 383–384.
[54] Tertullian, *Apologeticum*, XXI, 30–31, P.S.B. 3, p. 73.

credință, într-un Singur Dumnezeu, presupunea o viață morală, virtuoasă, pentru a fi un adevărat model pentru semenii încă păgâni. Tertullian amintește, în scrierea *Apologeticum*, principalele calități ale religiei creștine, pentru ca păgânii să nu mai calomnieze, nici să înțeleagă greșit creștinismul:

> „Acum am să vă dau eu însumi pe față îndeletnicirile religiei creștine, pentru ca, după ce voi dovedi că n-au nimic rău în ele, să arăt ce au bun, descoperindu-vă astfel adevărul. Suntem un singur corp prin sentimentul comun al credinței, prin unitatea disciplinei și prin legătura aceleiași speranțe. Mergem strânși în grup și adunați ca la luptă ca să asaltăm pe Dumnezeu cu rugăciuni. Acest atac este totuși plăcut lui Dumnezeu. Ne rugăm și pentru împărați, pentru demnitari și pentru împuterniciții lor, pentru starea de față a secolului, pentru liniștea așezărilor și pentru întârzierea sfârșitului. Ne adunăm laolaltă să ne re-amintim de scrierile sfinte, când vreo nevoie a timpurilor de față ne silește aici să prevedem cele ce au să vină, aici să înțelegem timpul de față după cele ce au fost prezise. Oricum ar fi, noi ne hrănim credința cu aceste vorbe sfinte, prin ele ne înălțăm speranța, prin ele ne întărim încrederea și, întipărindu-ne în minte învățăturile, ne întărim totodată credința”[55].

Un mare rol în răspândirea creștinismului în perioada Bisericii primare l-au avut minunile. Vorbirea în limbi, darul vindecărilor, exorcismele, tămăduirea celor bolnavi au atras foarte mulți păgâni înspre religia creștină. În Biserica primară, harismele s-au manifestat mai mult decât în orice altă perioadă a Bisericii. Pe lângă doctrina elevată și curată a creștinismului, minunile au jucat un rol primordial în convertirea păgânilor. Păgânii erau însetați de miraculos, mergând uneori până la superstiție și la credulitate. Chiar în timpul vieții Mântuitorului, Acesta era asaltat de mulțimi, care Îl îmbulzeau, nu numai pentru cuvintele Sale, ci și, sau mai ales pentru minunile și vindecările săvârșite:

> „Iar Iisus a plecat înspre mare împreună cu ucenicii Săi și L-a urmat mulțime multă din Galileea și din Iudeea și din Ierusalim și din Idumeea și de dincolo de Iordan și dimprejurul Tirului și al Sidonului; mulțime multă, care auzind câte făcea, a venit la El. Și le-a spus ucenicilor Lui să I se pună la îndemână o corăbioară; aceasta din pricina mulțimii, ca să nu-L îmbulzească; fiindcă pe mulți îi vindecase, de aceea năvăleau asupră-I, pentru ca toți câți erau în suferință să se atingă de El” (Marcu 3, 7–10).

Chiar evangheliștii afirmă că mulțimile Îl căutau pe Hristos mai mult pentru vindecările săvârșite și pentru a-i ajuta pe cei suferinzi, nu atât pentru cuvintele Sale și pentru vestea cea bună pe care Fiul lui Dumnezeu întrupat o aducea, cea a împărăției lui Dumnezeu, pentru fiii Tatălui ceresc. Este interesant faptul că nu numai evreii Îl căutau pe Iisus, ci și păgânii, oameni care nu credeau în Dumnezeul iudeilor, din Decapole, din părțile Tirului și ale Sidonului și chiar din Siria:

> „Și a străbătut Iisus toată Galileea, învățând în sinagogile lor și propovăduind Evanghelia împărăției și tămăduind toată boala și toată neputința întru popor. Și s’a dus vestea despre

[55] Tertullian, *Apologeticum*, XXXIX, 1–3, P.S.B. 3, p. 92.

El în toată Siria, și aduceau la El pe toți cei aflați în suferință și cuprinși de multe feluri de boli și de chinuri, pe demonizați, pe lunatici, pe slăbănogi, și El îi vindeca. Și mulțimi numeroase mergeau după El, din Galileea, din Decapole, din Ierusalim, din Iudeea și de dincolo de Iordan" (Matei 4, 23–25).

De multe ori, Mântuitorul era nevoit să îi trimită pe Apostoli înaintea Sa în vreun loc, până ce El stătea cu mulțimile. Un astfel de moment s-a petrecut înainte ca Mântuitorul să se roage în munte, în noaptea în care a potolit furtuna pe mare și l-a scăpat pe Petru de la înec:

„Și îndată Iisus i-a silit pe ucenici să intre în corabie și să treacă înaintea Lui pe țărmul celălalt, până ce El va da drumul mulțimilor. Și dând drumul mulțimilor, S'a suit în munte, ca să se roage în deosebi" (Matei 14, 22–23).

Unul dintre cele mai semnificative momente, în care se poate vedea setea de minuni a mulțimii care Îl urma pe Hristos s-a petrecut în dimineața următoare potolirii furtunii de pe mare. După ce luntrea a acostat la mal, s-a răspândit vestea prezenței lui Iisus pe malul lacului Ghenizaret și oamenii de acolo au adus la El pe toți bolnavii, căutând să se atingă măcar de hainele Lui:

„Și, trecând marea, au venit pe uscat în Ghenizaret. Și cunoscându-L oamenii locului, au trimis veste în tot ținutul acela și au adus la El pe toți bolnavii. Și-L rugau ca ei să se atingă doar de poala hainei Lui; și câți se atingeau, se vindecau" (Matei 14, 34–36).

Despre rolul important al minunilor în convertirea celor ce aleg să creadă în Sfânta Treime vorbește Apostolul Ioan, în penultimul capitol al evangheliei sale. Ioan afirmă că nu toate minunile săvârșite de Iisus Hristos s-au consemnat în evanghelia sa și în celelalte evanghelii. Miracolele alese de evangheliști pentru a fi în paginile Sfintei Scripturi sunt de folos creştinilor care doresc să creadă și să își întărească credința în dumnezeirea Mântuitorului:

„Și încă multe alte minuni a făcut Iisus în fața ucenicilor Săi, care nu sunt scrise în cartea aceasta. Iar acestea s-au scris, pentru ca voi să credeți că Iisus este Hristos, Fiul lui Dumnezeu; și, crezând, viață să aveți întru numele Lui" (Ioan 20, 30–31).

După înălțarea Mântuitorului la cer nu au încetat minunile în Biserică. Sfinții Apostoli au săvârșit minuni, plini fiind de darurile Sfântului Duh, încă din ziua Cincizecimii. Iudeii din Ierusalim, dar și păgânii, au fost atât de impresionați de cuvintele și de vindecările săvârșite de Apostoli, încât s-au convertit cu miile la creştinism. Evanghelistul Luca vorbește despre multele minuni și semne din Biserica primară:

„Drept aceea, cei ce i-au primit cuvântul (Apostolului Petru – n.n.) s'au botezat; și în ziua aceea s'au adăugat ca la trei mii de suflete. Și stăruiau în învățătura apostolilor și în părtășie, în frângerea pâinii și în rugăciuni. Și tot sufletul era cuprins de teamă, că multe minuni și semne se făceau prin apostoli. Iar toți cei ce au crezut erau laolaltă și aveau toate îndeobște" (Faptele Apostolilor 2, 41–44).

Harul Sfântului Duh, cu ajutorul căruia se săvârșeau minunile, lucra cu putere în Sfinții Apostoli Petru și Ioan, în Biserica din Ierusalim. Petru și Ioan erau respectați nu numai de creștini ci și de iudei. Vestea despre vindecările săvârșite de Apostoli se răspândise cu repeziciune în toată cetatea Ierusalimului, încât cei care aveau bolnavi în familie îi scoteau în stradă, ca atunci când treceau Apostolii, măcar umbra lor să treacă peste cei bolnavi. Veneau bolnavi și din jurul Ierusalimului să fie vindecați de Apostoli. Cusiguranță că nu toți dintre cei ajutați de comunitatea apostolică din Ierusalim s-au convertit la creștinism, dar mulți dintre cei vindecați au devenit creștini:

> „Iar prin mâinile apostolilor se făceau multe semne și minuni în popor; și toți erau într'un cuget în pridvorul lui Solomon. Și nimeni dintre ceilalți nu îndrăznea să li se alăture, dar poporul îi preamărea. Și din ce în ce mai mult se adăugau cei ce credeau în Domnul, mulțime de bărbați și de femei, încât scoteau pe cei bolnavi în ulițe și-i puneau pe paturi și pe tărgi pentru ca, atunci când vine Petru, măcar umbra lui să umbrească pe vreunul din ei. Și se aduna și mulțimea din cetățile dimprejurul Ierusalimului, aducând bolnavi și bântuiți de duhuri necurate, și toți se vindecau" (Faptele Apostolilor 5, 12–16).

Dacă iudeii credeau atât de puternic în minuni, ce se poate afirma despre păgâni? Păgânii erau mult mai impresionați, atunci când asistau la un miracol, decât iudeii. Chiar în vremea Sfinților Apostoli, Simon Magul, cel care a dorit să dea bani Apostolilor, pentru a primi și el harul Sfântului Duh, nu pentru că ar fi dorit să se facă creștin, însă, îi uimea pe contemporanii săi. Simon era un vrăjitor, care lucra cu puterea duhurilor necurate, făcând false minuni, care înșelau simțurile. Și totuși, cei din Samaria, printre care se aflau probabil iudei și păgâni, erau impresionați de faptele lui, socotind că prin el lucrează Dumnezeu:

> „Dar în cetate[56] era mai dinainte un bărbat cu numele Simon, care vrăjea și uimea neamul Samariei, zicând că el ar fi cineva mare. La acesta luau aminte toți, de la mic și pân'la mare, zicând: El este acea putere a lui Dumnezeu numită Cea-Mare. Și luau aminte la el, fiindcă de multă vreme îi uimise cu vrăjile lui"(Faptele Apostolilor 8, 9–11).

Eusebiu din Cezareea este de părere că harul Sfântului Duh este cel care i-a ajutat pe Apostoli în misiunea lor de răspândire a Evangheliei. Episcopul din Cezareea Palestinei crede că datorită vieții lor virtuoase, Dumnezeu a săvârșit minuni la cererea acestora, facilitând munca spirituală a Apostolilor:

> „Oamenii inspirați și cu adevărat vrednici de Dumnezeu, adică Apostolii lui Hristos, au trăit o viață cu totul curată și și-au împodobit sufletele cu toate virtuțile. Limba o cunoșteau slab de tot [57], în schimb ei s-au întărit numai prin puterea dumnezeiască, singura în stare să săvârșească minuni, așa cum le-o dăduse Mântuitorul. Ei nu erau în stare să tâlcuiască învățătura Dascălului lor prin convingere și prin meșteșugul vorbirii, lucru pe care nici

56 Este vorba de o cetate importantă din Samaria, unde diaconul Filip propovăduia cuvântul Evangheliei.
57 Eusebiu se referă la limba greacă, dar se înșeală. Luca și Pavel cunoșteau foarte bine limba greacă.

nu-l încercau [58]. Numai dovada Duhului Sfânt lucra împreună cu ei, numai puterea făcătoare de minuni a lui Hristos lucra prin ei, le era de folos" [59].

Cercetătorii din perioada contemporană sunt tentați să filtreze prin rațiune miracolele din Biserica primară, deși sursele care le relatează sunt de primă mână, mai ales cele creștine. Și păgânii pretindeau că au trăit miracole, unele consemnate în scrieri, deși astăzi oamenilor li se pare mai greu de crezut, datorită faptului că nu gândesc precum cetățenii romani din antichitate. Pentru creștinii din perioada Bisericii primare miraculosul era ceva normal, chiar dacă ajuta la convertire. Păgânii antici erau, de asemenea, dornici să vadă miraculosul în viața lor cotidiană, iar atunci când acesta sosea prin intermediul Dumnezeului creștinilor, aproape inevitabil urma și convertirea [60]). A nu crede în zei și în miracolele religioase, în antichitate, însemna să fii un ciudat, privit cu dispreț de cetățenii romani și greci de rând, pentru a nu mai aminti de creștini, unde ateismul și necredința nu aveau ce căuta.

Minunile creștine au fost contestate, în antichitate, de scriitorii păgâni care polemizau cu religia creștină. Dacă acceptăm drept credibile sursele necreștine, acest lucru nu înseamnă că minunile săvârșite de Mântuitorul și de Apostoli nu au fost reale. Era un lucru normal ca o altă religie, opusă creștinismului, să nu fie de acord cu miracolele săvârșite în altă parte decât în curtea proprie. Nu doar minunile creștine au fost contestate în antichitate, ci și Persoana lui Iisus Hristos, mai întâi în mediul iudaic, apoi în mediul păgân [61]).

Cea mai importantă convertire și minune, trăită de vreun păgân în antichitate, a fost cea a împăratului Constantin cel Mare, asupra căreia câțiva istorici au încă rezerve. Dincolo de scepticismul istoricilor moderni, trebuie apreciată schimbarea reală a lui Constantin, după anul 312, anul victoriei asupra lui Maxentius. Întâmplarea minunată trăită de Constantin a fost povestită mai târziu, sub jurământ, lui Eusebiu din Cezareea și altor martori. La acea miraculoasă apariție de pe cer au asistat și soldații lui Constantin, în timp ce mărșăluiau spre Roma:

„Și cum ședea împăratul (Constantin – n.n.), înălțând stăruitoare rugăciune, i s-a arătat un semn cu totul fără seamăn de la Dumnezeu; cărui semn, dacă l-am fi aflat din gura altcuiva, poate că nu ne-ar fi tocmai ușor să-i dăm crezare; dar de vreme ce însuși împăratul, purtătorul de biruință, ne-a destăinuit aceste lucruri nouă înșine, celor ce scriem această carte, anume mult mai târziu, când am fost socotiți vrednici de cunoștința și de prezența sa, iar el adăugase spre încredințarea vorbelor sale puterea jurămintelor, cine, mă întreb,

---

[58] Și aici episcopul din Cezareea Palestinei exagerează, pentru a scoate mai bine în relief faptul că harul Sfântului Duh era cel care îi lumina, inclusiv în problemele dogmatice.

[59] Eusebiu din Cezareea, *Istoria bisericească*, III, XXIV, 3, P.S.B. 13, trad. de Pr. Prof. Teodor Bodogae, în colecția *Părinți și Scriitori bisericești* (P.S.B.), vol. 13, ed. I.B.M. al B.O.R., București, 1987, p. 124.

[60] G. Poupon, *L'Accusation de magie dans les actes apocryphes*, în vol. *Les Actes apocryphes des Apotres. Christianisme et monde paien*, ed. F. Bovon, Geneva, 1981, p. 79.

[61] M. Smith, *Jesus the Magician*, San Francisco, 1978, p. 84.

ar mai putea pune la îndoială exactitatea istorisirii, mai ales că, între timp, viitorul avea să aducă el însuși mărturie despr adevărul ei? Deci cam pe la ceasurile amiezii, când ziua începuse să scadă, zicea Constantin că văzuse cu ochii săi, chiar pe cer, străjuind deasupra soarelui, semnul mărturisitor de biruință al unei cruci întocmite din lumină și că odată cu ea putuse desluși un scris glăsuind: Să biruiești întru aceasta! După care, la vederea unei asemenea priveliști, fuseseră cuprinși de uimire și el și întreaga oaste, care, cum mărșăluia el pe drum, venea pe urmele sale, și de aceea asistase și ea la minune"[62].

Creștinismul s-a răspândit în toate regiunile Imperiului Roman și chiar dincolo de granițele sale, în secolele I–V. În toate straturile sociale se găseau creștini, până și în palatul împăraților romani păgâni. Dincolo de dificultățile de comunicare și de limbaj, misionarii creștini din Biserica primară au reușit să vestească cuvântul Evangheliei tuturor neamurilor. Pe lângă Sfânta Scriptură, care nu era ușor de citit și de înțeles, păgânii dornici să cunoască religia creștină au citit literatura creștină a vremii. Scrierile Părinților apostolici și ale Apologeților au fost cele care au încercat să prezinte lumii greco-romane creștinismul. Dacă unii autori creștini au reușit mai mult și alții mai puțin acest lucru, rămâne de discutat.

Prigoana ultimă împotriva creștinilor, din vremea împăraților Dioclețian și Galeriu s-a încheiat în chip fericit pentru Biserică datorită proniei divine. Dacă până în anul 313 propovăduirea creștinismului s-a făcut mai greu, dar totuși cu mult folos, după anul proclamației de la Mediolanum creștinismul devine religie favorizată în Imperiul Roman. Constantin cel Mare și, la început, Liciniu au căutat să repare greșelile împotriva creștinilor, prin urmare creștinismul s-a pomenit într-o altă etapă a evoluției istorice, la care nu se aștepta. Eusebiu din Cezareea suprinde această evoluție fericită, amintind de mulțimea bisericilor care s-au construit după anul 313:

„Îndeosebi pentru noi, care ne-am pus nădejdile în Hristosul lui Dumnezeu, o fericire dumnezeiască strălucea de acum în toate bisericile care fuseseră dărâmate de fărădelegile tiranilor și care parcă reînviau acum după o lungă și nimicitoare pustiire. Căci am văzut cum se ridicau din nou locașurile de cult până la o înălțime neajunsă altădată și cu mult mai mărețe decât fuseseră ele înainte de a fi pustiite[63]. Dar și împărații de rang mai înalt (Constantin și Liciniu – n.n.) întăreau, sporeau și lărgeau, prin legiuiri repetate în favorul creștinilor, marele dar cu care Dumnezeu ne binecuvânta"[64].

În primele secole, creștinismul a fost o religie persecutată în Imperiul Roman. Chiar și așa, numeroși păgâni au ales să devină creștini, într-o vreme în care apartenența la creștinism te putea costa viața. Indiferent din ce motive păgânii care s-au

[62] Eusebiu din Cezareea, *Viața lui Constantin cel Mare*, I, 28, 1–2, trad. de Radu Alexandrescu, col. P.S.B., vol. 14: *Eusebiu de Cezareea: Scrieri. Partea a doua*, ed. I.B.M. al B.O.R., București, 1991, p. 76–77.

[63] Mărturia lui Eusebiu este importantă, existau biserici de zid și înainte de edictul de la Mediolanum, din anul 313, construite probabil, între anii 270 și 303.

[64] Eusebiu din Cezareea, *Istoria bisericească*, X, II, 1–2, P.S.B. 13, p. 362.

convertit la creștinism au ales să își schimbe religia, cei care au devenit creștini au făcut acest gest din credință. Instituția catehumenatului s-a dovedit folositoare și respectabilă în Biserica primară. Uneori, catehumenii erau instruiți vreme de câțiva ani, până să fie admiși la botez. În acest timp ei parcurgeau toate elementele credinței și moralei creștine. Creștinismul a fost prezentat, din punct de vedere doctrinar, cultic și moral, în scrierile creștine din sec. I–IV la care păgânii au avut acces. Cei care nu știau să citească, iar aceștia erau majoritatea, au rămas impresionați de curajul martirilor, de viața frumoasă a creștinilor și de puritatea doctrinei creștine.

Chiar dacă creștinii nu erau numeroși, la începutul secolului al IV-lea, erau oameni de calitate, căci foarte puțini păgâni alegeau să fie creștini într-o epocă în care nu existau avantaje de niciun fel dacă aparțineai religiei creștine. Sfinții, cum erau numiți creștinii din sec. I–II, au știut să viețuiască frumos, astfel încât să fie un exemplu pentru păgânii alături de care conviețuiau.

Programul european de mobilitate Erasmus, un liant între România, cultura occidentală și creștinism

***Constantin-Vasile ȚOCA*[*]*, Alina-Maria BALAJ*[**]

Abstract: ***Erasmus European Mobility Program, a link between Romania, Western culture and Christianity***. Thus, in the research I advanced, by resortind to the historical context defined by the beginnings and evolution of the European culture, I will highlight Christianity as a European culture agnet, an agent that the majority of Romanian undergraduates turn to by applying to the Erasmus mobility program.

Key words: Erasmus, European Union, European culture, education, Christianity.
***Cuvinte-cheie**:* Erasmus, Uniunea Europeană, cultură europeană, educație, creștinism .

Armonizarea diferitelor culturi prezente în cadrul Europei este unul dintre obiectivele Uniunii Europene. Integrarea culturală nu a fost concepută ca o finalitate bine definită, dar mai cu seamă precum un proces, un parcurs compus din măsuri active, progresive și perfectibile care tind să îmbunătățească competiția dintre minorități și țările primitoare. Comisia Europeană a definit integrarea drept un proces bidirecțional bazat pe drepturi și obligații reciproce. Relația dintre cetățenii țărilor terțe și statele primitoare se bazează pe capacitatea societății primitoare de a garanta nou-veniților o modalitate de participare la viața economică, socială, culturală sau civilă a statului. Realizarea acestei intenții este legată de pluralitatea proiectelor inspirate din diferite concepții și viziuni despre relațiile interculturale.[1]

Unul dintre instrumentele utilizate de Uniunea Europeană în acest sens este reprezentat de programul de mobilitate Erasmus. Se împlinesc 30 de ani de la apariția și implementarea Programului Erasmus, program European Regional Schematic de Acțiune pentru Mobilitate, program de mobilitate în sfera universitară ce avea să ofere tuturor studenților și cadrelor universitare, în decursul acestor 30 de ani,

* Lector Universitar Doctor în cadrul Facultății de Istorie, Relații Internaționale, Științe Politice și Științele Comunicării, Departamentul de Relații Internaționale și Studii Europene, Universitatea din Oradea.
** Student anul III al Facultății de Istorie, Relații Internaționale, Științe Politice și Științele Comunicării, Departamentul de Relații Internaționale și Studii Europene, Specializarea Relații Internaționale și Studii Europene, Universitatea din Oradea.
1 Enrica Tedeschi, *Tra una cultura e l´altra- Lo stato dell´arte nella sociologia interculturale,* Cleup, Padova, 2014, p.13.

posibilitatea de a efectua mobilități de studiu în alte centre universitare din cadrul Uniunii Europene. Desigur că parcursul acestui program este unul binecunoscut, acesta fiind încadrat de o evoluție calitativă și cantitativă în ceea ce privește atât mobilitățile efectutate de cadrele didactice, cât și de studenții dornici să învețe sau să efectueze stagii de practică în spațiul european și nu doar. Instruirea și formarea sunt două dintre finalitățile acestui program, care le-a permis tinerilor studenți din cadrul Uniunii Europene, și nu numai în prezent, să beneficieze de aceste burse date de Comisia Europeană, dar și cadrelor didactice să se conecteze mult mai facil, spre îmbunătățirea calității învățământului, fie și prin construirea unei rețele sau prin punerea la comun a unor valori și principii educaționale prezente în toate colțurile Uniunii Europene. Unitatea și Solidaritatea sunt cuvintele care ar defini acest program, o unitate care avea să îi ajute pe cetățenii europeni să-și împărtășească cunoștințele profesionale, dar nu numai, ci și cele culturale, să pătrundă în viața fiecărui popor european, astfel fiind dezvoltat factorul de coeziune în acest cadru.

Treizeci de ani de istorie în acest sens, treizeci de ani care i-au făcut pe cei tineri să realizeze importanța unui astfel de program pentru dezvoltarea individuală dar și cea colectivă a unei societăți. Când vorbim despre Erasmus, vorbim de o dimensiune culturală care, după cum subliniam anterior, ajută la eficientizarea coeziunii între popoarele Europei, dar în același timp în acest cadru accentul fiind pus pe dimensiunea educațională cu preponderență. Bineînțeles că nu iese din context nici dimensiunea culturală religioasă, care se face simțită într-un mod indirect. Așadar, ipoteza acestui articol constă în faptul că dimensiunea culturală religioasă este una importantă în cadrul acestui program, o dimensiune care stă la baza și determină într-un mod indirect mobilitățile care se realizează în cadrul acestui program. Vom observa, așadar, care sunt țările de destinație pentru studenții și cadrele didactice din România, conform ultimelor statistici oferite de Comisia Europeană pentru a demonstra importanța factorului religios în acest proces. Desigur că vor fi luate în calcul și dimensiunile economice ale țărilor de destinație pentru a înțelege mai bine acest amplu proces de mobilitate, dar și direcțiile spre care se îndreaptă o anumită categorie a populației din România; vorbim aici de tinerele generații și de intelectuali, respectiv cadrele didactice, cercetătorii.

În lucrarea *Religia creștină în istoria culturii europene*, Ilarion V. Felea, problematizează importanța religiei creștine ca fiind cel mai puternic factor al progresului și al culturii. Acesta avea să afirme că națiunile la care nivelul cultural e mai ridicat sunt acelea la care reflexiunea religioasă, în înțelesul cel mai strict al cuvântului, a avut cea mai mare dezvoltare. Ca referință istorică cu privire la acest subiect, autorul aduce în discuție și poziția unui fost președinte al Academiei Române, Rădulescu-

Motru, care considera că *faptele dovedesc că popoarele creștine sunt singurele popoare puternice și cuceritoare*.[2]

Pentru a putea aprecia contribuția religiei creștine la începutul și pe tot parcursul dezvoltării culturii europene, ar trebui analizată istoria fiecărui popor în parte. Deoarece istoria ar reclama o expunere mult prea întinsă, ar fi suficient a arunca o privire asupra istoriei culturii române care poate oferi exemple clasice asupra contribuției creștinismului la înfăptuirea progresului cultural. Astfel, aruncând o privire succintă peste cultura europeană se impune constatarea, cu neputință de negat, că la temelia culturii popoarelor europene au stat de-a lungul timpului și stau în continuare: cartea, școala, știința și arta creștină.[3] Se poate observa, așadar, în continuare că aceste instrumente ghidează viața culturală a fiecărui popor, stat membru al Uniunii Europene. După cum aminteam anterior, un indicativ important în a aprecia toate aceste variabile este oferit de mobilitățile Erasmus, care pot certifica totodată și direcția popoarelor în curs de dezvoltare, cum este cazul României, către statele europene dezvoltate așezate în partea occidentală, și totodată ca fiind centre culturale prestigioase în istoria lumii.

Perioada de analiză a mobilităților Erasmus este anul 2015, din punct de vedere economic, cel mai recent an supus unei analize conform statisticilor realizate de Comisia Europeană. Astfel, pentru această perioadă, s-a alocat un buget total, la nivel European, de 2,1 miliarde de euro, de care au beneficiat un total de 678.000 studenți și cadre didactice, 69.000 de organizații fiind realizate 19.600 de proiecte[4]. În acest context, România reușește să acceseze 71 de proiecte, cu rată de succes de 20%, și o sumă de 1.757.205 de euro pentru granturi, privind educația la nivel universitar. Pentru mobilitatea staffului, a cadrelor didactice, România avea să contracteze 101 proiecte, respectiv o sumă de 10.108.090 euro pentru graturi privind formarea cadrelor didactice și a stafului la nivelul învățământului superior.[5] Astfel, România se situează, pentru anul 2015, în rândul statelor cu capacitate de accesare medie a programului Erasmus.

În ceea ce privește destinația pe care studenții, stafful și cadrele didactice le-au selectat cu preponderență, discuția este una destul de complexă. Statisticile realizate pentru anul 2015 de către Comisia Europeană în acest sens, oferă informații cu privire la destinațiile preferențiale cu un an anterior, respectiv pentru anul 2014. Astfel, se poate observa cum, la capitolul mobilități Erasmus pentru studenți din învățământul superior, au fost realizate 965 mobilități către Franța, 716 către Spania, 695 către

---

2 Ovidiu Pecican, *Europa, o idee în mers*, Editura Limes, Cluj Napoca, 1999, p.182.
3 *Ibidem.*
4 http://ec.europa.eu/programmes/erasmus-plus/about/statistics_ro#annual2015, accesat la 21.09.2017.
5 *Ibidem.*

Ungaria, 693 către Germania și 654 către Italia, urmate de alte destinații ale statelor europene mai puțin accesate. În ceea ce privește capitolul formării didactice și a pregătirii staffului, au fost accesate 32 de mobilități în Spania, 24 în Ungaria, 20 în Italia și 10 în Portugalia, urmate de alte destinații europene. În contextul mobilităților studențești de plasament, au fost realizate stagii de practică: 1209 în Turcia, 780 în Polonia, 727 în Italia, 532 în Ungaria și 442 în Spania, urmate de alte destinații. Se poate observa din acest cadru o direcție constantă de mobilitate către statele vestice precum Italia, Spania, Portugalia, Franța sau Germania[6].

Pentru a înțelege mai bine acest fenomen al dinamicii mobilităților Erasmus, interesant ar fi de analizat atât situația economică, cât și cea confesională a fiecărui stat aflat în topul preferințelor studenților și ale cadrelor didactice din România. Astfel, pentru anul 2014 un stat de referință ca destinație este Germania, cu un PIB de 3.868.291 dolari americani, conform listei Națiunilor Unite, urmată fiind de Franța cu un PIB de 2.829.192 dolari americani, Italia cu un produs intern brut de 2.141.161, Spania cu un PIB de 1.381.342, Turcia cu un PIB de 798.414, urmată fiind de Portugalia cu un PIB de 230.117, în finalul preferințelor pentru mobilitate fiind Ungaria cu un produs intern brut de 138.347. Astfel, țări de destinație pentru români care aveau să acceseze programul Erasmus în anul 2014, precum Germania, Franța sau Italia, aveau să se afle în același timp în primele 10 locuri ale ierarhiei realizate de Națiunile Unite, la nivel mondial, privind valoarea produsului intern brut.[7] Interesant este, așadar, că factorul economic poate fi luat în considerare în ceea ce privește alegerea destinațiilor de studiu, plasament și formare a subiecților pentru anul 2014, și nu numai.

În același context, se poate aduce în discuție, pentru a înțelege mai bine acest amplu proces, indicele confesional al fiecărei țări dintre cele amintite anterior. În Italia spre exemplu, o majoritate de aproximativ 90% sunt declarați Romano-Catolici, urmați fiind de musulmani cu 3%, alți creștini cu 2% și 5% agnostici sau atei. În cazul Franței, situația este următoarea: sunt declarați 51% catolici, 31% agnostici, 4% musulmani, 3% protestanți, 1% evrei, iar 10% se abțin.[8] În ceea ce privește Spania, vorbim despre o majoritate a catolicilor dată de 73%, 2% alte religii și 22% sunt agnostici, conform Centrului Spaniol de Cercetare Sociologică, sondaj realizat în luna iulie a anului 2009. În Germania, o proporție de 67% din populație este creștină, un procent ce-i înglobează atât pe catolici, cât și pe protestanți la paritate, procent urmat de islamism cu 4%, budism și iudaism. Astfel, o majoritate a populației, mai puțin omogenă din punct de vedere confesional, este de sorgintă creștină în Germania. În portugalia, o proporție de 92,9% este de sorgintă catolică, 0,22% ortodocși, 0,61% protestanți, 1,55% alți

[6] *Ibidem.*
[7] https://unstats.un.org/unsd/snaama/dnlList.asp, accesat la 09.09.2017.
[8] Sondaj realizat și publicat în 2007 de ziarul Cotidianul.

creștini, 0,02% evrei, iar musulmani 0,15%. În Ungaria, structura confesională poate fi redată printr-o majoritate a creștinilor compusă din 38,9% catolici, 11,6% calvini, 2,2% lutherani și 0,1% ortodocși. În Turcia, situația este diferită față de cea de pe Bătrânul Continent. 94% din populația țării e de sorginte islamică, procent urmat de trei minorități religioase existente Biserica Ortodoxă, cea Armeană și comunitatea evreiască.[9]

Astfel, se poate observa cum, cu preponderență, țările de destinație pentru studenții și cadrele didactice fac parte dintr-un cadru definit de o afinitate indirectă pentru creștinism, o afinitate dată și conturată de o cultură creată în timp, de-a lungul veacurilor de această orientare religioasă. Așadar, de luat în calcul în această analiză ar fi moștenirea culturală bogată pe care țările analizate anterior au lăsat-o Europei. O moștenire culturală lăsată atât de marile imperii ce s-au format de-a lungul veacurilor pe continent, dar și de spiritul creștin care a rămas viu de 2000 până în prezent. Trebuie subliniat că această religie a dat suflu vieții popoarelor, le-a dezvoltat și a perpetuat într-o dezvoltare și descoperire continuă. Le-a omogenizat și le-a transmis valori care aveau să facă față timpului istoric.

[9] http://www.worldreligiondatabase.org/wrd_default.asp, accesat la 08.09.2017.

Despre rolul reprezentărilor religioase

Daniel Corneliu ȚUPLEA

Zusammenfassung: ***Über die Funktion der religiösen Vorstellungen***. In den vorliegenden Aufsatz sind wir von der folgenden Frage geleitet: Was für eine Rolle spielen die religiösen Vorstellungen heute? In den ersten Teil des Aussatzes werden die Gründe der religiösen Vorstellungen nachgefragt und die Beziehung zwischen Wissen und Glauben, dank Freuds Texts *Die Zukunft einer Illusion*, erneut problematisiert. In den zweiten Teil werden die Beweggründe der gemeine Mann gegenüber der Religion geklärt und die christliche Religion als Weg zum Glück vorgeschlagen.

Stichwörter: Christentum, Kultur, religiöse Vorstellung, Illusion, Sublimierung, Glück.
Cuvinte cheie: creștinism, cultură, reprezentări religioase, iluzie, sublimare, fericire .

Introducere

Întrebarea la care vrem să răspundem în acest articol este următoarea: care este destinul și rolul reprezentărilor religioase creștine astăzi? Două chestiuni se vor a fi amintite: 1. Religia creștină și instituțiile aferente acesteia oferă omului contemporan un set de norme de conviețuire și un sens general cu privire la existență, fapt ce implică, nu arareori, renunțări. Mă refer *stricto sensu* la actul reflex al omului de a renunța la satisfacerea dorințelor superflue, nenecesare. 2. Astăzi trăim într-o societate așa-numită de „consum” care invită destinatarii, direct sau voalat, la satisfacerea dorințelor și la opulență. Acest *Zeitgeist* determină comportamentul omului contemporan.

În sinteză, omul contemporan se confruntă pe de o parte cu îndemnul hedonist promovat de societatea de „consum” și, pe de altă parte, cu îndemnul religiei creștine care invită destinatarul să se îngrijească de suflet și să își stăpânească plăcerile. În cercetarea noastră, plecăm de la următoarea pre-comprehensiune (*Vor-verständnis*): religia, pe de o parte, facilitează conviețuirea umană și, pe de altă parte, participă activ la edificarea culturii. Pentru început, vrem să aruncăm o privire asupra reprezentărilor religioase.

Ce sunt reprezentările religioase?

Reprezentările religioaze, privite din interiorul tradiției creștine, sunt viziuni asupra lumii (*Weltanschauungen*) și contribuie în mod esențial la formarea gândirii. Aceste

imagini asupra lumii pot fi catalogate ca fiind sisteme ale gândiri ce, pe de o parte, au rolul de a clarifica nu doar un fenomen specific, ci lumea în întregul ei, și pe de altă parte, de a lămuri legătura omului cu acest întreg. Spectrul răspunsurilor la întrebările „mister" ale vieții este larg, aici amintim doar două dintre ele, originea lumii și existența vieții după moarte.

Din perspectivă psihanalitică, o parte semnificativă din inventarul psihic al unei culturi ține de reprezentările religioase. Religia, ca parte edificatoare a culturii, are rolul de a domestici, de a reprima pulsiunile primare (asociale) ale oamenilor. Ritualul religios promite omului credincios nu doar o protecție față de pericolele exterioare, ci și un control asupra pulsiunilor interioare.

Cultura umană în general este punctul de sprijin ce ridică viața umană deasupra condiției sale animale. Cultura cuprinde, pe de o parte, „toată știința și capacitatea de acțiune pe care oamenii le-au urzit pentru a stăpâni forțele naturii și a obține de la ea bunurile pentru satisfacerea trebuințelor umane; pe de altă parte, toate organizările care sunt necesare pentru reglarea relațiilor între oameni și mai ales a împărțirii bunurilor accesibile"[1].

Fiecare cultură, din perspectiva fondatorului psihanalizei, se întemeiază pe suprimarea instinctelor și pe constrângeri de ordin social (de exemplu obligația de a munci). Aceste renunțări fac posibilă conviețuirea umană. Fiecare individ, prin învățare (interiorizarea normelor etico-sociale), se desparte de animalitate devenind un subiect matur, moral și social. Totuși, acest lucru nu se realizează fără efort. Suntem nevoiți, dacă suntem sinceri, să recunoaștem că în oameni există înclinații anticulturale și antisociale. Prin urmare, sarcina culturii este de a ne apăra împotriva patimilor naturii umane (voința de răzbunare, setea de sânge etc.) și de a construi un țesut spiritual confortabil cu sarcina de a „dizolva", în parte, cruda și nemiloasa lume înconjurătoare. Acest țesut spiritual oferă destinatarilor un cadru general de conviețuire, înlăturând, în măsura posibilului, pericolele aferente conviețuirii sociale.

Nu de puține ori, și din cauze diverse, viața umană apare ca fiind ceva misterios. Conviețuirea socială pretinde de la conviețuitori sarcini ce uneori par imposibil de rezolvat. Sentimentul de sine al omului, grav amenințat (angoase, cruzimea sorții), cere consolare[2]. Intervine religia.

Din perspectivă filogenetică, ce descrie evoluția vieții omului pe pământ, un răspuns posibil la misterele naturii și al vieții ne este oferit de religie: „Zeii își conservă tripla lor sarcină: de a izgoni teama din natură, de a face pace cu cruzimea

[1] Freud S., *Viitorul unei iluzii*, 109.
[2] Cfr. Freud S., *Viitorul unei iluzii*, 116–117.

soartei, mai ales așa cum se arată ea în moarte, și de a despăgubi pentru suferințele și privațiunile care le-au fost impuse oamenilor prin conviețuirea culturală”[3].

Reprezentările religioase au o dublă sarcină, pe de o parte, de a compensa neajunsurile derivate din conviețuirea umană și, pe de altă parte, de a veghea asupra respectării normelor culturale[4]. Din perspectiva tradiției creștine, reprezentările religioase ne spun, pe de o parte, că asupra noastră veghează o providență ce nu ne lasă pradă forțelor naturii, iar pe de altă parte, ele ne introduc în misterul vieții învațându-ne că moartea nu este o nimicire, ci începutul unei noi existențe. Binele va fi răsplătit, răul va fi pedepsit (dacă nu în această lume atunci cu siguranță în viața de dincolo). Prin urmare, învățăturile religioase ne ajută să stăpânim spaimele, suferințele și greutățile vieții ce sunt destinate stârpirii definitive (în viața de apoi).

Care este semnificația psihologică a reprezentărilor religioase? Psihanaliza întemeiată de Sigmund Freud și aplicată religiei este, dacă privim rezultatele, dezamăgitoare. Textele biblice, poveștile, legendele sunt interpretate ca fiind expresii ale unei experiențe arhetipale ancorate în psihicul uman. Dar care este ipoteza de lucru? Oare nu putem restabili consensul între credință și cunoaștere așezând revelația lui Dumnezeu în om (doar în om)? Este vorba de o credință care, în ultimă instanță, funcționează în mod paradoxal și fără Dumnezeu. Putem vorbi de un ateism religios, în al cărui orizont spiritul omului își întâlnește propriul sine. Totuși, înainte de a intona *Requiem aeternam deo*[5] proclamat solemn de omul smintit în opera lui Nietzsche *Die fröhliche Wissenschaft*, ce a coincis și cu dizolvarea lumii suprasensibile și a ideilor și idealurilor oamenilor, este necesară o clarificare a imaginii lumii prezentă în tradiția creștină occidentală.

Sigmund Freud este de părere că reprezentările religioase, la fel ca celelalte manifestări culturale, au rolul de a despăgubi suferința umană și că ele ne sunt dăruite/oferite de tradiția în care ne situăm.

Reprezentările religioase sunt tezaurul pe care îl moștenim din generație în generație. Probabil că înstrăinarea (*Entfremdung*) ne face să prețuim zestrea reprezentărilor religioase și să prezentăm acest tezaur ca revelație divină. Acest lucru apare odată cu instaurarea unui sistem religios[6].

Cu privire la religie ne frământă următoarea problemă: răspund reprezentările religioase nevoii psihice a omului de a masca o realitate crudă și de a compensa neajunsurile consolidând în imaginar o lume ideală? Sunt reprezentările religioase o mască inconștientă a nevoilor psihosociale izvorâte din dorințe evident neîmplinite

---

3 Freud S., *Viitorul unei iluzii*, 118.
4 Cfr. Freud S., *Viitorul unei iluzii*, 118.
5 Nietsche F., *Die fröhliche Wissenschaft*, în KSA 3, 480–482.
6 Cfr. Freud S., *Die Zukunft einer Illusion*, 342–343.

ale ființei umane? Sigmund Freud ne spune că reprezentările religioase sunt „**învățături (Lehrsätze)**, expresii despre fapte și relații ale realității externe (sau interne), care comunică ceva, pe care nu le-am găsit singuri, și care revendică credința în ele”[7]. Ele oferă informații despre ce este mai important și interesant pentru noi în viață.

Învățăturile (*Lehrsätze*) în general pretind credință în conținutul lor, dar nu fără o fundamentare. De exemplu, conținutul predat de o profesoră la ora de geografie poate fi atestat ulterior de destinatar prin confruntarea cu **realitatea**. Exemplu: Roma este orașul celor șapte coline. Din propria-mi experiență, pot să confirm că ceea ce am învățat la ora de geografie despre capitala Italiei este adevărat (am fost acolo și am confruntat ceea ce am învățat cu ceea ce am găsit în Roma – **realitatea**). Învățăturile transmise din generație în generație necesită credință și încredere, fără a exclude ulterior formarea unor convingeri personale.

Învățăturile derivate din reprezentările religioase, pe de o parte sunt indemonstrabile, iar pe de altă parte se află deasupra rațiunii (*Credo quia absurdum*). Adevărul învățăturilor religioase trebuie simțit în interior, și nu conceput rațional.[8] Este de necontestat faptul că învățăturile religioase au avut o contribuție semnificativă atât la întemeierea culturii, cât și la conservarea păcii sociale. Să luăm un exemplu: porunca a VI-a din Decalog: *Să nu ucizi*! Fără acest precept, conviețuirea umană nu s-ar fi realizat. Dar o justificare pur rațională a acestui precept, în sensul unei necesități pur sociale, nu este de ajuns. Dorința de răzbunare (de a ucide) a omului poate fi dominată doar de voința lui Dumnezeu. Dumnezeu nu vrea ca oamenii să se nimicească între ei. Prin urmare, omul își subordonează voința proprie voinței lui Dumnezeu. Un alt exemplu care atestă nevoia de divin în organizarea socială îl găsim în mitul originii naturii și civilizației umane prezentat de Platon. Povestirea acestui mit este pusă pe buzele lui Protagoras în dialogul omonim. Elementul esențial al culturii umane este *venerarea* lui Dumnezeu. Protagoras spune: „Deoarece însă omul avea în el ceva divin, (datorită înrudirii cu zeii) a fost singura dintre făpturi care a cinstit pe zei, și începu să le ridice altare și statui”[9].

Pentru a clarifica lucrurile suntem nevoiți să ne întrebăm unde se află forța interioară a învățăturilor religioase? De ce sunt ele eficiente? Reprezentările religioase „care se prezintă ca învățături, nu sunt concluzii ale experienței sau rezultate finale ale gândirii, ele sunt **iluzii**, împliniri ale celor mai vechi, mai puternice, mai presante dorințe ale umanității; misterul forței lor este forța acestor dorințe”[10]. Freud numește iluzie „o credință evidențiată prin motivația ei de împlinire a unei dorințe și care

---

7 Freud S., *Viitorul unei iluzii*, 122
8 Cfr. Freud S., *Viitorul unei iluzii*, 125.
9 Platon*, Protagoras,* 322a, în Opere I, Editura Științifică, 1974.
10 Freud S., *Viitorul unei iluzii*, 126.

renunță la raportul ei cu realitatea”[11]. Criteriul care transformă o dorință în iluzie este **realitatea**. Și opera de artă, dacă este confruntată cu **realitatea** este o iluzie. Criteriul reprezentărilor religioase este dat de *credința* care uneori are sarcina de a depăși realitatea.

Când este vorba despre credința religioasă, discursul trebuie să depășească o prejudecată curentă. Acestă prejudecată ar suna astfel: putem afirma despre ceva că este adevărat doar dacă acel ceva ne este dat ca fapt *fizic* (avem fizicul ca unicul criteriu al adevărului). În același timp, plecăm de la premisa că: există și adevăruri sufletești ce nu pot fi explicate sau demonstrate fizic. Credința este capabilă să constituie fapte sufletești ce nu au nevoie de demonstrație. Expresiile religioase aparțin acestui domeniu[12].

Culturalmente, reprezentările religioase inventariate în catalogul tradiției creștine occidentale ne oferă pe de o parte sprijin în rezolvarea sarcinilor vieții, și pe de altă parte speranța că viitorul va fi mai bun. Providența divină, privită din interiorul acestei perspective, nimicește angoasa în fața pericolelor vieții.

Nevoia de protecție derivă din acel sentiment al neputinței omului în fața naturii și a propriului destin. Cel puțin Freud susține o geneză psihică a reprezentărilor religioase. Această ipoteză este întărită de afirmația că reprezentările religioase nu derivă din experiență și nici nu sunt rezultatul final al gândirii. Religia satisface cu desăvârșire nevoia de protecție a vieții interioare și exterioare a omului. În același timp, instalarea unei ordini morale a lumii asigură cerința de dreptate, evident nesatisfăcută în interiorul culturii omenești, iar prelungirea vieții terestre într-o viață viitoare creează spațiul pentru împlinirea (în viitor) a acestor dorințe.

Reprezentările religioase creează spațiu pentru răspunsuri fără echivoc la „întrebările mister ale dorinței umane de a cunoaște”[13]. De exemplu, care este originea lumii sau relația sufletului nepieritor cu trupul, care cu trecerea timpului se degradează. Toate aceste răspunsuri la „întrebările mister” contribuie la o ușurare a psihicului individual. Sunt credințe motivate de împlinirea unei dorințe.

Nu ne este greu să recunoaștem că, pe de o parte, cultura umană este edificată pe învățături ce derivă din reprezentările religioase și, pe de altă parte, să constatăm faptul că ele contribuie la conservarea societății umane. Motivul este unul lesne de înțeles, faptul că majoritatea oamenilor cred în adevărul acestor învățături religioase. Aceste învățături sunt un scut împotriva patimilor și nevoilor pulsionale. Prin urmare, reprezentările religioase ușurează afirmarea omului ca ființă culturală pavând drumul

[11] Freud S., *Viitorul unei iluzii*, 127.
[12] Cfr., Jung C.-G., *Antwort auf Hiob*, dtv. München 2001.
[13] Cfr. Freud S., *Viitorul unei iluzii*, 126.

spre cultură. Totuși, fondatorul psihanalizei speră ca, odată cu afirmarea „primatului intelectului”, lumea occidentală să fie eliberată de iluzii și implicit de reprezentările religioase. În dialog cu interlocutorul imaginar din capitolul X. al studiului *Die Zukunft einer Illusion,* Sigmund Freud recunoaște că această dorință (speranță) este de natură iluzorie. Dar ține să sublinieze o deosebire: „Iluziile mele [...] nu sunt incorigibile ca cele religioase”[14]. Prin urmare, dacă experianța viitoare va arăta contrariul – „că ne-am înșelat, atunci am renunța la așteptările noastre”[15]. Totuși, astăzi trăim într-o epocă în care lumea științifică a depășit în forță credința religioasă. Dar, cu toate acestea, viața fără enigme, fără dorințe neîmplinite în prezent dar posibile în viitor este de neconceput. „Știința rece” nu va putea niciodată să satisfacă nevoile omului. Prin urmare, conservarea reprezentărilor religioase ca temei pentru educație și conviețuire este *conditio sine qua non* a vieții omului care se ridică deasupra propriei animalități.

Reprezentările religioase din perspectiva omului comun

Fondatorul psihanalizei i-a trimis textul în care el tratează religia ca pe un fenomen social, și anume *Viitorul unei iluzii,* lui Romain Rolland, scriitor francez, pacifist, laureat al Premiului Nobel pentru Literatură în anul 1915. Acesta este în principiu de acord cu abordarea religiei ca iluzie, dar în același timp regretă faptul că Sigmund Freud nu s-a aplecat mai îndeaproape de adevărata sursă a religiozității.[16] Izvorul energiei religioase, spune laureatul Premiului Nobel pentru Literatură, derivă dintr-un sentiment special numit „percepția eternității” (*Empfindung der Ewigkeit*), un sentiment a ceva nemărginit, lipsit de restricții, chiar oceanic (o stare de fapt subiectivă, nu o chestiune de credință, ci sursă a energiei religioase). Această sursă este ulterior, în societate, instituționalizată (Biserici). Doar pe baza acestui *sentiment oceanic* ne putem numi religioși.

Freud spune că nu are vreo problemă cu acestă abordare, dar că el personal nu cunoaște acest sentiment oceanic. În același timp, fără a nega natura primară a acestui sentiment ce se manifestă ca o intuiție intelectuală cu conotații emoționale (o legătură de nedizolvat a individului cu lumea exterioară) la alții, recunoaște că este incomod să investighezi științific sentimentele. Experiențele trăite determinate de sentimente puternice (speranță, ambiție, iubire) se pot opune gândirii critice uneori. Filozoful american de orientare pragmatică William James afirmă faptul că și religia, la fel

[14] Freud S., *Viitorul unei iluzii*, 141.
[15] Freud S., *Viitorul unei iluzii*, 141.
[16] Cfr., Freud S., *Das Unbehagen in der Kultur*, 421.

ca sentimentele puternice amintite anterior, aduc în viață un farmec (*Zaubern*) ce nu poate fi dedus logic sau pe cale rațională.[17]

Totuși, se întreabă fondatorul psihanalizei: este oare legitim să recunoaștem acest sentiment special ca pe un izvor și origine (*fons et origo*) a tuturor nevoilor religioase?[18] Experiența ne învață că, iubirea (un sentiment asemănător) are forța de a merge împotriva tuturor simțurilor și să dizolve granița dintre Eu și obiect – *eu cu tine una suntem*. Există situații în care este greu să facem delimitarea între Eu și lumea exterioară: „Pe culmile stării de îndrăgostire, granița între Eu și obiect tinde să dispară”[19]. Este religia doar o linie clară de demarcație între Eu și lume?

Tindem să credem că sentimentul oceanic ce ne pune în situația de „a fi unul cu Întregul Univers”[20] nu poate fi doar o consolare pentru angoasele procurate de lumea exterioară eului. Doar pentru faptul că această intuiție intelectuală cu conotații emoționale oferă o linie clară de demarcație între eu și exterior, o protecție, nu pare a fi un argument suficient. Nevoia de religios nu izvorăște doar din angoasă față de atotputernicia soartei. Este mai degrabă acel sentiment puternic ce aduce în viață acea vrajă (*Zaubern*) de care vorbea William James. Iar, din această perspectivă, religia este una dintre manifestările esențiale ale culturii, care deschide omului calea spre fericire.

În *Viitorul unei iluzii* Freud nu a fost însoțit de intenția de a cerceta adânc izvoarele (*Quellen*) religiozității sau a sentimentului religios, ci a încercat să investigheze ce anume înțelege omul comun prin religia sa. Mai precis, este vorba despre „sistemul de învățături și făgăduințe care pe de o parte îi explică (*omului comun*) enigma acestei lumi cu o completitudine de invidiat și, pe de altă parte, îl asigură că o providență grijulie veghează asupra vieții lui și că unele renunțări vor fi recompensate printr-o existență de dincolo”.[21]

O exprimare poetică a acestei înțelegeri ce se așază pe tărâmul mentalității (*Lebenswelt*) omului comun [dincolo de opiniile filozofilor care într-o manieră mai mult sau mai puțin sofisticată îl reduc pe Dumnezeu la un principiu abstract], ne este oferită de Johann Wolfgang Goethe. O formulare ce oferă implicit o perspectivă cuprinzătoare a relației dintre știință, artă și religie:

---

[17] Cft., James W., *Die Vielfalt Religiöser Erfahrung. Eine Studie über die Menschliche Natur, Frankfurt am Main, Leipzig 1997, 80.*

[18] Cfr. Freud S., *Das Unbehagen In der Kultur*, 423.

[19] Freud S., *Das Unbehagen In der Kultur*, traducere din limba germană de Roxana Melnicu, *Disconfort în cultură*, *în* Opere IV., 151.

[20] Cfr. Freud S., *Das Unbehagen In der Kultur*, 430.

[21] Freud S., *Das Unbehagen In der Kultur*, traducere din limba germană de Roxana Melnicu, *Disconfort în cultură*, *în* Opere IV., 156.

Wer Wissenschaft und Kunst besitzt,
hat auch Religion;
Wer jene beiden nicht besitzt,
der habe Religion!
(Goethe in den „Zahmen Xenien" IX – Gedichte aus dem Nachlaß)

[Cine posedă știință și artă, are și religie; Cine nu le are pe acestea două, acela să aibă religie!] Religia, cel puțin din perspectiva lui Goethe, este un factor de necontestat al vieții omului comun. Știința, arta și religia furnizează omului, pe diferite planuri, răspunsuri la întrebările mister și o cale spre fericire.

Viața, din perspectiva omului comun, așa cum este ea, este grea, aduce cu sine suferințe, dezamăgiri, sarcini fără soluții. Pentru a suporta viața, avem nevoie de mijloace care o fac suportabilă. Mijloace inevitabile care au scopul de a limita problemele și suferințele noastre.

Sigmund Freud vorbește în *Das Unbehagen in der Kultur* de trei astfel de mijloace de suportabilitate: 1. *Mächtige Ablenkungen* devieri (diversiuni, ocoliri), modalități puternice de distragere cu scopul de a minimaliza mizeria noastră. 2. satisfacții substitutive (*Ersatzbefriedigungen*) ce limitează efectele situațiilor mizerabile. 3. drogurile (*Rauschstoffe*) ce ne fac să nu mai percepem sau să sințim ca atare mizeria noastră[22]. Aceste mijloace de suportabilitate se exprimă în cultură sub diferite forme (știință, poezie, satiră, roman etc.)

Apelăm la două exemple pentru a clarifica rolul mijloacelor de suportabilitate. Un prim exemplu; Wilhelm Busch un poet umorist și caricaturist german. În cap. XVI din „Die fromme Helene" (*Pioasa Elena*), autorul pune în lumină nevoia omului de a apela la anumite mijloace pentru a face viața „mai frumoasă" (suportabilă):

„Es ist ein Brauch von altes her:
Wer Sorgen hat, hat auch Likör".
(„Este un obicei, din vremuri vechi:
cel care are griji are și lichior.")

Povestirea în versuri, însoțită de caricaturi, relatează umoristic viața pioasei Elena. După mai multe nenorociri, îi moare și soțul, și amantul, iar Elena pare dezorientată. Ea are nevoie de mijloace de consolare pentru a trece peste nenorocirile vieții. Astfel, un „obiect" la îndemână, alături de rozar și Biblie, este sticla de lichior. Evident, Elena nu rezistă ispitei, se turmentează, cade, agățându-se în cădere de lampa cu petrol, iar rezultatul este unul previzibil, incendierea locuinței. Evident, pioasa Elena și locuința devin scrum. Sufletul ei ajunge în iad. Dincolo de morala poveștii – dacă nu urmezi o viață onestă și moralmente curată și te lași pradă dorințelor, vin peste tine nenorocirile –, pentru noi apare ca fiind semnificativ faptul că omul comun, în

[22] Cfr. , Freud S., *Das Unbehagen In der Kultur*., G.W. IV., 432.

general, apelează la diverse mijloace de consolare. Scopul este unul evident, mijloacele de alinare ne fac viața ceva mai suportabilă.

Un alt exemplu pomenit de Sigmund Freud este *Candid*. Voltaire, în romanul său *Candid sau Optimismul* (1758), ironizează dogma raționalistă. Exemplu: dintre lumile posibile, lumea existentă este cea mai bună. Profesorul Pangloss îl inițiază pe Candid în cea mai bună dintre lumi cu ajutorul sistemului metafizico-teologico-cosmologic. Totul are un scop, nu există efect fără cauză; în această lume, castelul baronului este cel mai frumos dintre castele, doamna baroneasă cea mai bună dintre baronese [...]. Lucrurile nu pot fi altfel decât sunt, pentru că totul a fost creat cu un scop și, prin urmare, în mod necesar toate conlucrează spre mai bine. Totuși, în această lume, Hofmann Candid găsește violență, suferință, corupție, intoleranță. Candid, colindând lumea, nu este cruțat, dar își găsește în final fericirea lucrând propria-i grădină (împreună cu prietenii săi). Munca[23] apare în acest context ca fiind un mijloc de alinare. „Munca alungă plictiseala, viciul și nevoia”[24]. Pentru Sigmund Freud, această activitate a lui Candid este o deviere (*Ablenkung*). O deviere asemănătoare este și activitatea științifică. Satisfacții substitutive ne oferă și arta. Este adevărat faptul că produsele artistice confruntate cu realitatea sunt iluzii. Fantezia este o confirmare a vieții sufletești și, tocmai de aceea, arta are un efect benefic asupra vieții psihice. Religia este și ea, un mijloc de alinare și are efecte benefice asupra psihicului uman.

Concluzie

Marele câștig a lui Freud este că a propus o metodă științifică (psihanaliza) ce permite să facă din sufletul individual un obiect de cercetare. Dar se pare că psihanaliza nu a reușit să reducă religia la o pură teorie psihanalitică.

La Sigmund Freud, o idee de bază este *sublimarea sexualității*, o opinie condiționată istoric (sfârșitul epocii victoriene), în special în țările protestante. Epoca victoriană este o epocă a suprimării și o încercare de a conserva în mod artificial idealurile anemice prin moralism, în limitele respectabilității burgheze. În special este vorba de idealurile reprezentărilor religioase ce au fost zguduite din temelii odată cu apariția *Aufklärung*-ului. Încercările de eliberare de vechea morală au fost puse la zid de opinia publică burgheză. Acesta este și tărâmul istorico-spiritual în care se înrădăcinează ideile lui Sigmund Freud[25].

---

[23] Munca nu este apreciată de majoritate ca fiind o cale spre fericire. Munca este făcută mai degrabă de nevoie.

[24] Voltaire, *Candid sau Optimismul*, București 1969.

[25] Cfr. Jung C.-G., *Sigmund Freud als kulturhistorische Erscheinung*, in „Wirklichkeit der Seele“, d.t.v., München 2001, 59–67.

Freud este un pasionat adept al Iluminismului. Privește cu satisfacție la ceea ce stă „în mod propriu ascuns", iar multe din aparițiile spirituale complexe (arta, religia și filozofia) par a fi suspecte. Aceste manifestări spirituale sunt manifestări ale pulsiunilor sexuale evident suprimate. Freud a descoperit conceptul de sublimare, idee care din perspectiva lui Carl Gustav Jung nu va însemna nici mai mult nici mai puțin decât arta alchimiei; transformarea metalelor obișnuite în aur (de la impur la pur). Să transforme ignobilul în nobil, nefolositorul în folositor, inutilizabilul în utilizabil. Sublimarea, din perspectiva lui Jung, rămâne o pioasă creație a dorinței, inventată pentru a liniști întrebările inoportune.[26]

Totuși, chiar dacă cultura în diversele ei manifestări implică o formă de suprimare a instinctelor, religia rămâne singura care propune un mod de viață cu scopuri clare. Dacă reînnoim întrebarea cu privire la sensul și scopul vieții, nu avem nici astăzi un răspuns satisfăcător. Un lucru este totuși clar; fără scop, viața nu are valoare! În continuare, dacă aprofundăm această întrebare, putem afirma cu ușurință că doar religia a știut și a fost în stare să dea un răspuns satisfăcător cu privire la scopul vieții[27]. Suntem îndreptățiți să afirmăm „că ideea unui scop al vieții ia ființă și funcționează odată cu sistemul religios"[28].

Scopul vieții este în ultimă instanță fericirea. Omul luptă pentru obținerea și conservarea fericirii. Totuși, această luptă pentru fericire include un scop pozitiv și unul negativ: „Pe de o parte, fericirea presupune înlăturarea surselor ce produc dureri și neplăceri, iar pe de altă parte trăirea unor sentimente puternice de plăcere. În sensul îngust al cuvântului, «fericirea» se restrânge numai la ultima"[29]. Probabil că oamenii, în general, încearcă să găsească un echilibru între lipsa de durere și obținerea plăcerii în momentul în care doresc să pună în operă, prin diverse metode (știință, artă, iubire, distracție etc.), fericirea. Cu siguranță sarcina omului de a evita suferința împinge pe planul doi obținerea plăcerii. Iar, din această perspectivă, reprezentările religioase constituie, cu siguranță, o cale spre fericire. Chiar dacă creștinismul a avut succes aproape 2.000 de ani, astăzi, cel puțin în Europa Occidentală este în declin. Întrebările „mister" nu mai sunt astăzi actuale – în special întrebarea cu privire la viața de după moarte. În contextul actual, majoritatea oamenilor din Occident au un nivel de bunăstare satisfăcător ce elimină chestiunile cu privire la mântuirea sufletului. Rolul reprezentărilor religioase și anume de a livra clarificări cu privire la suferință, boală, moarte și de a garanta un sens general cu privire la existență,

[26] Cfr. Jung C.-G., *Sigmund Freud als kulturhistorische Erscheinung*, 63.
[27] Cfr. Freud S., *Das Unbehagen in der Kultur*, în Gesammelte Werke, Band XIV, 433.
[28] Freud S., *Disconfort în cultură*, în Opere IV, 157.
[29] Freud S., *Disconfort în cultură*, în Opere IV, 157.

aceste clarificări și garanții sunt privite astăzi cu suspiciune. Pentru nefericiți există o nouă metodă de investigare a sufletului și anume psihanaliza!

Cu toate că rolul reprezentărilor religioase creștine în Europa occidentală se află în declin, religia creștină rămâne, în continuare, un punct de sprijin pentru omul contemporan occidental, religia fiind în acest context, pe mai departe, capabilă să dezvolte o teorie a vieții sufletului ce garantează omului contemporan calea spre o viață *fericită*.



ISBN: 978-606-37-0312-6